

DIRI YANG TERILUSIKAN MENURUT SHANKARA



SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Sebagai Salah Satu Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag)
Dalam Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam

Disusun oleh:

Ilham Maulana

NIM: 15510063

Pembimbing:

Novian Widiadharma, S.Fil., M.Hum.

NIP. 197411142008011009

**PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

2019

SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

NOTA DINAS

Hal : Skripsi saudara Ilham Maulana

Kepada Yth:
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga
di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti, memberi petunjuk, dan mengoreksi perbaikan seperlunya, kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara:

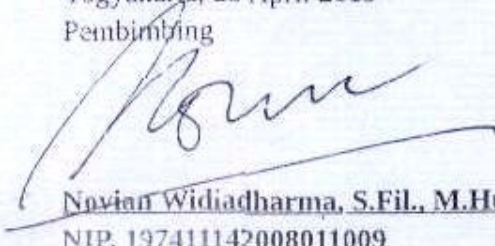
Nama : Ilham Maulana
NIM : 15510063
Judul Skripsi : Diri yang Terilusikan Menurut Shankara

Sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag) dalam bidang Aqidah dan Filsafat Islam.

Dengan ini maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi tersebut layak diajukan untuk dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terimakasih.

Demikian, mohon dimaklumi adanya.
Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 22 April 2019
Pembimbing



Navian Widiadharma, S.Fil., M.Hum.
NIP. 197411142008011009

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ilham Maulana
NIM : 15510063
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Program Studi : Aqidah dan Filsafat Islam
Alamat Rumah : Cipinang Tengah, RT. 02/RW. 02, Kelurahan
Cipinang Melayu, Kecamatan Makasar, DKI Jakarta
Judul Skripsi : Diri yang Terilusikan Menurut Shankara

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar asli karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi ini yang telah dimunaqasyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia dan sanggup merevisi dalam waktu 1 (satu) bulan terhitung dari tanggal Munaqasyah. Jika ternyata lebih dari 1 (satu) bulan revisi skripsi belum terselesaikan maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia dimunaqasyahkan kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila di kemudian hari ternyata diketahui bahwa karya saya bukanlah karya ilmiah saya (plagiasi), maka saya bersedia menanggung sanksi untuk dibatalkan gelar kesarjanaannya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.



Yang menyatakan,

Ilham Maulana

Nim. 15510063



PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-1195/Un.02/DU/PP.05.3/05/2019

Tugas Akhir dengan judul : Diri yang Terilusikan Menurut Shankara

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : ILHAM MAULANA

Nomor Induk Mahasiswa : 15510063

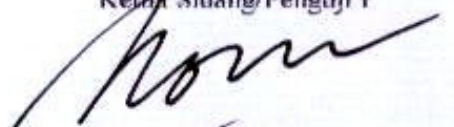
Telah diujikan pada : Kamis, 02 Mei 2019

Nilai ujian Tugas Akhir : 95 (A)

dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

TIM UJIAN TUGAS AKHIR

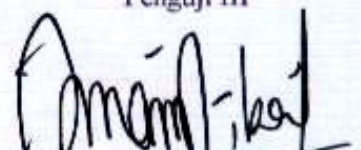
Ketua Sidang/Penguji I


Novian Widiadharma, S.Fil., M.Hum.
NIP. 19741114200801 1 009

Penguji II


Drs. Abdul Basir Solissa, M.Ag.
NIP. 19561215 198803 1 001

Penguji III


Imam Iqbal, S.Fil., M.S.I.
NIP. 19780629 200801 1 003

Yogyakarta, 07 Mei 2019

UIN Sunan Kalijaga

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam

DEKAN



Drs. Affan Roswanto, M. Ag.
NIP. 19681208 199803 1 0002

MOTTO

lololo

ABSTRAK

Selain berbicara mengenai pengetahuan dan kebenaran, epistemologi juga berbicara mengenai bagaimana kekeliruan-kekeliruan ditemukan dalam proses untuk mendapatkan pengetahuan. Fokus skripsi ini berbicara mengenai kekeliruan tersebut atau dengan kata lain berbicara tentang miskonsepsi tanpa memberikan solusi atau jalan keluar dari miskonsepsi tersebut. Lebih tepatnya skripsi ini berbicara mengenai miskonsepsi dalam relasi antara subjek dan objek pengetahuan. Shankara dengan sistem filsafatnya yang dikenal dengan sebutan *Advaita Vedanta* diuraikan dalam cakupan miskonsepsi tersebut dalam diri lewat kajian epistemologi.

Jenis penelitian ini merupakan penelitian kualitatif kepustakaan. Rujukan utama skripsi ini ialah karya asli Shankara yang telah disistematiskan oleh A.J. Alston, *A Śaṅkara Source Book* yang keseluruhannya berjumlah 6 jilid namun yang digunakan di sini hanyalah jilid 1, 2, dan 3. Selain itu juga ada rujukan lainnya untuk memperkuat analisa tentang Shankara. Maka dari itu metode yang digunakan ialah interpretasi dan evaluasi kritis.

Kesimpulan yang didapatkan ialah bahwa dunia hanyalah ilusi dan pengetahuan yang menjadikan dunia sebagai dasarnya merupakan ilusi juga. Pikiran merupakan salah satu sebab yang menjadikan dunia itu ilusi sehingga terlihat dualis atau berbeda dari *Brahman*. Pikiran pula yang menyebabkan ketidaktahuan kita. Ditambah lagi dengan ilusi yang menyebabkan kita merasa bahwa dunia yang sedang dialami adalah nyata. Maka dari itu melepas pikiran merupakan solusi untuk terlepas dari ilusi. Yang tersisa hanyalah kesadaran murni sehingga didapatkanlah pengetahuan yang benar bahwa realitas itu non-dualis (*advaita*) atau tidak berbeda dari *Brahman*. Namun solusi ini pun nampaknya terkesan “ilusi” juga karena ketika sebuah pengetahuan dibahasakan maka saat itu pula pikiran kembali aktif dan menyebabkan pandangan terhadap realitas menjadi dualis kembali atau dengan kata lain menyebabkan diri kembali terilusikan.

Kata Kunci: Shankara, miskonsepsi, ilusi

KATA PENGANTAR

Puji syukur kehadiran Allah swt. Yang Maha Lembut (*al-Lathif*) yang telah memberikan rahmat dan hidayah-Nya yang dengan kelembutan-Nya telah memudahkan hati, pikiran, dan tindakan penulis untuk menyelesaikan skripsi berjudul “Diri yang Terilusikan Menurut Shankara” ini dengan baik. Shalawat serta salam semoga selalu terlimpahkan kepada pemimpin kita *Sayyidina wa Maulana* Muhammad saw. beserta dengan para keluarga, sahabat, dan penerusnya. Dan semoga kebaikan juga senantiasa tercurahkan kepada pembimbing kehidupan penulis Maulana Jalaluddin Rumi yang banyak mengilhami penulis mengenai persoalan yang dibahas di skripsi ini, yaitu tentang diri dan status keberadaan dunia ini.

Inilah tulisan terakhir penulis yang bisa dipersembahkan untuk Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam di jenjang studi S1 ini. Dengan sombongnya penulis ingin menggugat kemapanan dari apa yang selama ini kita sebut sebagai pengetahuan. Mempertanyakan status subjek-objek dalam sebuah pengetahuan yang seharusnya tidak bisa diterima sebagai sesuatu yang sudah final begitu saja. Realitas pun tidak bisa dianggap sebagaimana adanya yang nampak kepada subjek. Dari segala persoalan tersebut, Shankara merupakan tokoh yang tepat untuk dikenalkan personalnya dan pandangannya. Asingnya nama Shankara maupun *Advaita Vedanta* di telinga kita membuat penulis semakin tertarik untuk memperkenalkannya kepada para akademisi khususnya di Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam. *Ini lho ada filosof yang cara berpikirnya berbeda dari*

biasanya! Dan inilah hasil akhir dari upaya penulis untuk memberikan sebuah pandangan baru mengenai hubungan subjek-objek dan juga mengenai apa yang kita sebut sebagai pengetahuan.

Selama menjalankan perkuliahan di Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam umumnya dan menyelesaikan skripsi ini khususnya, penulis telah menerima banyak bantuan baik secara langsung maupun tidak langsung. Baik yang berkaitan dengan akademik maupun pendewasaan diri. Dengan segala kerendahan hati, penulis menyampaikan ucapan terimakasih kepada:

1. Bapak Dr. Alim Roswanto, M.Ag., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam.
2. Bapak Dr. H. Robby Habiba Abror, S.Ag., M.Hum., selaku Ketua Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam.
3. Bapak Muh. Fathkan, S.Ag., M.Hum., selaku Sekretaris Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam.
4. Bapak Novian Widiadharma, S.Fil., M.Hum., selaku Dosen Pembimbing Skripsi yang telah banyak memberikan masukan baik untuk skripsi ini khususnya maupun perkembangan pemikiran filsafat penulis selama berkuliah di Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam.
5. Bapak Imam Iqbal, S.Fil.I., M.S.I., selaku Dosen Pembimbing Akademik.
6. Segenap Dosen Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, dan seluruh civitas akademik UIN Sunan Kalijaga.
7. Segenap keluarga penulis yang telah banyak memberikan pelajaran dan pengalaman hidup sehingga si adik kecil ini bisa menjadi seseorang yang

dewasa dengan bekal yang matang, *insyaallah*.

8. Mahayu Lestari, si pendengar setia tentang skripsi ini meskipun sepertinya dia tidak terlalu mengerti apa yang dibicarakan namun dukungannya amat besar. Dan juga Bayu Angga, teman diskusi selama kuliah.

Dengan penuh kesadaran penulis tahu bahwa masih banyak kekurangan dalam skripsi ini. Koreksi, kritik, dan saran terhadap skripsi ini sangat penulis harapkan.

Yogyakarta, 22 April 2019

Penulis,

Ilham Maulana

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN NOTA DINAS	ii
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
MOTTO	v
ABSTRAK	vi
KATA PENGANTAR	vii
DAFTAR ISI	x
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	5
D. Tinjauan Pustaka	6
E. Metode Penelitian	9
F. Sistematika Pembahasan	11
BAB II: MISKONSEPSI DI DALAM DIRI: SEBUAH KAJIAN	
EPISTEMOLOGI.....	13
A. Epistemologi dan Diri sebagai Instrumen dari Pengetahuan	13
B. Miskonsepsi Tentang Diri dalam Tradisi Filsafat	19
1. Plato: Dunia Hanyalah Bayangan	19
2. Al-Ghazali: Indera dan Akal yang Menipu	21
3. Descartes: Apakah Aku Sedang Bermimpi?	24
4. Hume: Semuanya Merupakan Persepsi Belaka	26
5. Kant: Realitas yang Selalu Bersembunyi	30
BAB III: TENTANG SHANKARA DAN ADVAITA VEDANTA	34
A. Riwayat Hidup Shankara	34
B. Sumber Ajaran	38

C. Ajaran <i>Advaita Vedanta</i>	44
--	----

BAB IV: MISKONSEPSI DI DALAM DIRI MENURUT SHANKARA

.....	53
A. Dunia yang Ilusi	53
B. Tentang Ketidaktahuan	56
C. Terjaga (<i>Jagrat</i>), Tidur (<i>Svapna</i>), dan Tidur Lelap (<i>Sushupti</i>)	59
D. Solusi pun “Ilusi”	63

BAB V: PENUTUP

A. Kesimpulan	69
B. Saran	70
C. Daftar Pustaka	72

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sekitar abad ke-6 SM telah terjadi transformasi pemikiran di berbagai belahan dunia. Di Yunani Klasik tentu kita mengenal para filosof seperti Thales, Parmenides, dan kemudian Sokrates. Di China pun aliran-aliran pemikiran juga berkembang, Taoisme misalnya. Transformasi pemikiran tersebut juga terjadi di India. Abad-abad ini dikenal dengan sebutan *Zaman Upanishad* di mana pemikiran-pemikiran filosofis akan *Veda* sebagai sumber otoritatif ajaran Hindu muncul. Begitu juga dengan aliran-aliran yang tidak lagi mengakui otoritas *Veda* pun bermunculan seperti *Carvaka*, *Jainisme*, dan *Buddhisme*.

Beberapa abad kemudian muncullah semangat untuk menghidupkan kembali pemikiran-pemikiran filosofis berdasarkan *Veda* atau lebih dikhususkan kepada *Upanishad* yang merupakan penyimpulan atas *Veda*. Pemikiran-pemikiran di sini disebut dengan *Vedanta* yang berarti batas akhir *Veda*. Setidaknya ada tiga aliran pemikiran pada batas akhir *Veda* ini, yaitu *Advaita* dari Shankara, *Visistadvaita* dari Ramanuja, dan *Dvaita* dari Madhva.¹

Dalam *Vedanta* ini persoalannya berkuat pada hubungan *Brahman* dan *Atman*. *Brahman* sebagai yang absolut tak terbatas dan transenden sedangkan *Atman* sebagai yang terbatas yang ditujukan kepada diri manusia sendiri. Ketiga pemikiran di atas punya penafsiran masing-masing tentang hubungan keduanya.

¹ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1985), hlm. 81-82.

Yang menjadi fokus kajian penelitian ini ialah Shankara dengan doktrin *Advaita* (non-dualis), yakni tidak terpisahnya hubungan antara *Brahman* dan *Atman*.

Pembicaraan tentang *Brahman* dan *Atman* tentu mencakup dua pihak, yaitu yang tak terbatas dan yang terbatas, antara yang absolut dengan diri manusia. Lantas bagaimana dengan realitas tempat kita hidup saat ini? Hal itu tidak lain hanyalah ilusi (*maya*). *Maya* berarti energi milik Sang Dewa Agung (*Brahman*) yang memperdaya makhluk hidup menuju kealpaan terhadap sifat spiritualnya dan juga Sang Dewa.² Adapun dalam Kamus Bahasa Indonesia, *maya* berarti hanya tampaknya saja ada, tetapi nyatanya tidak ada; hanya ada di dalam angan-angan atau khayalan.³ Istilah *maya* dalam Filsafat *Advaita Vedanta* diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris dengan istilah *illusion* yang kemudian diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia menjadi ilusi. Sedangkan ilusi sendiri dalam Bahasa Indonesia diartikan sebagai pengamatan yang tidak sesuai dengan penginderaan.⁴ Jadi jika secara doktrinal *maya* diartikan sebagai energi milik Sang Dewa Agung maka istilah *maya* atau ilusi dalam skripsi ini lebih diartikan sesuai dengan pengertian Kamus Bahasa Indonesia yang lebih menekankan pada efek yang ditimbulkan dari *maya* atau ilusi tersebut, yakni sebagai sesuatu yang tampaknya ada padahal tidak ada dan pengamatan yang tidak sesuai dengan penginderaan.

² Lihat “Daftar Kata” dalam A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Bhagavad Gita* peny. Lili Prilian Ari Pranowo (Yogyakarta: Narasi, 2010), hlm. 1082.

³ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hlm. 930.

⁴ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, hlm. 930.

Hal itu disebabkan *maya* bisa dilihat dari dua perspektif, yaitu perspektif Brahman di mana tidak ada *maya* dan perspektif manusia sebagai diri yang terilusikan atas kuasa Brahman yang menutupi kebenaran sehingga yang ditampakkan sesungguhnya hanyalah kekeliruan.⁵ Tentu di sini tidak akan memberikan porsi yang banyak dalam menjelaskan *maya* dalam perspektif *Brahman* karena hal itu sudah final bahwa realitas hanyalah ilusi *Brahman*, melainkan lebih mengkaji *maya* dalam perspektif manusia di mana perangkat dalam diri juga ikut memengaruhi bagaimana realitas yang hanya ilusi ini terbentuk. Dengan kata lain pengertian diri dalam penelitian ini dibahas secara epistemologi bukan secara metafisika (hakikat) bahwa di dalam diri terdapat instrumen – seperti indera, akal, dan intuisi – untuk memperoleh pengetahuan. Meskipun begitu tidak bisa dipungkiri pencarian akan diri yang epistemologi ini akan melewati pembahasan tentang diri yang metafisika terlebih dahulu. Hemat saya terilusikan – atau bisa juga dibohongi – oleh sesuatu yang berasal dari luar diri kita ialah sesuatu yang wajar. Namun jika ternyata diri kita sendiri ikut berperan dalam mengilusikan pengetahuan kita akan dunia, maka itulah yang jauh lebih menarik untuk diberi perhatian.

Lebih lanjut karena pembahasan diri di sini dikaji secara epistemologi yang notabene berbicara mengenai kebenaran sebuah pengetahuan, di sini justru ingin membahas kekeliruan atau kesalahpahaman mengenai diri sebagai sebuah instrumen atau media agar pengetahuan itu mungkin bagi manusia. Atau dengan kata lain berbicara mengenai miskonsepsi tentang diri. Hal itu disebabkan, seperti

⁵ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 88.

judulnya, di sini berbicara mengenai diri yang terilusikan. Artinya berbicara tentang sebuah ilusi atau sesuatu yang keliru dari konsepsi pengetahuan kita. Namun yang perlu digarisbawahi ialah miskonsepsi pengetahuan ini tidaklah membahas tentang logika yang salah atau sesat pikir.

Pemilihan Shankara sebagai objek penelitian di sini disebabkan bahwa minimnya penelitian-penelitian tentang Shankara sebagai perwakilan dari Filsafat India. Jikapun ada maka hanya berkutat pada realitas sebagai ilusi dalam perspektif realitas itu sendiri. Pemilihan Shankara di sini ialah untuk memperluas horison pengetahuan kita bahwa pembicaraan tentang hubungan Tuhan dengan realitas tidaklah berhenti pada filosof-sufi seperti Ibn Arabi dan lainnya. Ditambah dengan pengkajian yang difokuskan pada diri manusia sendiri – daripada *Brahman* – serta berkutat pada pengetahuan yang mungkin didapatkan menjadikan penelitian ini lebih nampak filosofis daripada sekadar doktrinal tradisi Brahmanisme sendiri.

Objek material dalam penelitian ini ialah pemikiran sistem filsafat Shankara. Sedangkan objek formalnya ialah kajian epistemologi mengenai miskonsepsi di dalam diri. Maka dari itu Shankara yang notabene seorang mistikus akan dilihat sebagai seorang filosof lewat kaca mata pembatas, yakni kajian miskonsepsi di dalam diri.⁶

Terkait dengan penggunaan transliterasi istilah-istilah berbahasa Sanskrit, khususnya nama Shankara sendiri, penelitian ini merujuk pada transliterasi Inggris

⁶ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 61.

bukan Indonesia. Dalam beberapa literasi nama Shankara ditulis dengan Śaṅkara sesuai dengan transliterasi Inggris. Namun dalam penelitian ini penulisan istilah-istilah berbahasa Sanskrit akan ditulis sebagaimana transliterasi Inggris tersebut dilafalkan/diucapkan. Jadi Śaṅkara akan ditulis Shankara sebagaimana nama tersebut dilafalkan/diucapkan.⁷

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, permasalahan yang diajukan untuk penelitian ini ialah sebagai berikut.

1. Apa yang dimaksud dengan kajian epistemologi mengenai miskonsepsi di dalam diri?
2. Bagaimana latar belakang pemikiran Shankara tentang *maya* dan doktrin *advaita*-nya?
3. Bagaimana kajian epistemologi mengenai miskonsepsi di dalam diri menurut perspektif Shankara?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini ialah inventarisasi, yakni hanya menguraikan atau memaparkan konsepnya secara jernih dan sejelas mungkin tidak hanya yang bersumber dari rujukan utama penelitian ini melainkan juga yang bersumber dari uraian tentang Shankara. Tujuan berikutnya ialah sintesis yang berarti setelah

⁷ Lihat “Transliterated Sanskrit Words” dalam A.J. Alston, *A Śaṅkara Source Book*, Vol. I: *Sankara On the Absolute* (London: Shanti Sadan, 2004), hlm. x.

mengumpulkan kepustakaan tentang Shankara kemudian akan diuraikan dan dibandingkan untuk mencapai kejelasan konsep filsafat Shankara. Di sini pula analisa tentang beberapa kepustakaan tentang Shankara diperlukan.⁸

Kegunaan dari penelitian ini ialah untuk menambah wawasan atau memperluas horison pemahaman akademisi secara umumnya dan mahasiswa jurusan Aqidah dan Filsafat Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tentang sistem filsafat Shankara. Maka dari itu diharapkan dengan adanya penelitian ini bisa memperkaya literatur berbahasa Indonesia tentang Filsafat India terkhusus Shankara.

D. Tinjauan Pustaka

Tidak terlalu banyak penelitian yang mengkaji tentang Filsafat India terutama Shankara dalam literatur berbahasa Indonesia. Di UIN Sunan Kalijaga sendiri belum pernah ada penelitian tentang Shankara. Maka dari itu pendataan tinjauan pustaka ini tidak hanya untuk penelitian yang menyebutkan Shankara sebagai objek penelitian secara eksplisit melainkan juga membahas objek kajian yang sama, yakni tentang epistemologi.

Pertama, buku berjudul *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart* karya Reza Shah-Kazemi.⁹ Buku ini membandingkan konsep pemikiran dari ketiga mistikus besar, yaitu Shankara, Ibn

⁸ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, hlm. 62.

⁹ Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart* (Indiana: World Wisdom, 2006).

Arabi, dan Meister Eckhart. Mulai dari doktrin mengenai yang transenden, metode, hingga ke pencapaian kepada kebenaran yang hakiki mengenai realitas. Pada bagian Shankara salah satu rujukan utamanya ialah *A Śaṅkara Source Book* yang berjumlah 6 jilid karya A.J. Alston yang juga merupakan rujukan utama dalam skripsi ini. Namun buku ini memposisikan A.J. Alston sebagai seorang penerjemah sedangkan skripsi ini memposisikan A.J. Alston bukan sebagai seorang penerjemah melainkan sebagai penulis buku disebabkan ia tidak hanya menerjemahkan karya-karya asli Shankara tetapi juga mensistematisasikan ulang pemikiran Shankara sesuai dengan tema-tema pokok pemikirannya. Hal itu terlihat dari sistematika keenam jilid buku tersebut. Buku ini pula yang memperluas horison penulis dalam melihat Shankara karena menerjemahkan istilah-istilah khusus Shankara ke dalam bahasa lainnya tidaklah mudah. Misalnya istilah *avidya* diterjemahkan oleh A.J. Alston sebagai *nescience* sedangkan Reza menerjemahkan istilah tersebut sebagai *ignorance*.¹⁰

Kedua, buku *Bhaja Govindam Nyanyian Kebijaksanaan Sang Mahaguru Shankara*¹¹ karya Anand Krishna. *Bhaja Govindam* sendiri sebenarnya merupakan karya Shankara yang berisikan nyanyian pujian kepada Sang Dewa (*Govindam/Vishnu*) atau dengan kata lain karya ini ditempatkan pada *Bhakti Yoga* atau jalan cinta/kesetiaan kepada Sang Dewa. Dalam buku ini Anand Krishna membaca ulang karya ini dengan kondisi kekinian. Dalam istilah yang ditulisnya,

¹⁰ Lihat footnote no. 2 dalam Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence*, hlm. 3.

¹¹ Anand Krishna, *Bhaja Govindam: Nyanyian Kebijaksanaan Sang Mahaguru Shankara* (Jakarta: Gramedia, 2004).

Bhaja Govindam Shankara ini ia jadikan sebagai sendok makan yang lama dan antik namun digunakan untuk menyantap makanan yang baru selesai dimakan.¹²

Ketiga, skripsi yang ditulis oleh Hafizh Zaskuri berjudul *Eksistensialisme Religius dalam Pandangan Ibn 'Arabi dan Advaita Vedanta dari Shankara* pada tahun 2009, Program Studi Filsafat, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia. Dalam skripsi ini ia berpendapat bahwa pada paham kesatuan wujud Ibn 'Arabi dan *Advaita Vedanta* terdapat corak eksistensialisme, khususnya eksistensialisme religius. Hal ini disebabkan bahwa peran Tuhan atau realitas tertinggi ditempatkan dalam posisi terpenting dalam menentukan eksistensi manusia. Dengan memusatkan diri kepada Tuhan, yang merupakan satu dan menyeluruh, manusia akan mencapai derajat manusia paripurna. Di skripsi ini dipaparkan tentang pandangan Ibn 'Arabi dan Shankara tentang realitas dan manusia paripurna untuk kemudian dianalisis sehingga mendapatkan kesamaan dan perbedaan pandangan keduanya.

Keempat, skripsi berjudul *Akal Menurut Pandangan Al-Ghazali* yang ditulis oleh Tuti Aliyah pada tahun 2017, Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. Skripsi ini berbicara dalam lingkup epistemologi. Lebih khusus membahas tentang akal sebagai instrumen dalam mencapai sebuah pengetahuan. Aspek yang dibahas cukup luas mulai dari pencarian al-Ghazali mengenai pengetahuan, keraguan-keraguan batin al-Ghazali, klasifikasi akal, sampai al-Ghazali menemukan epistemologi terbaiknya dalam mencapai kebenaran yang hakiki, yakni lewat jalan

¹² Anand Krishna, *Bhaja Govindam*, hlm 11.

tasawuf. Bisa dikatakan bahwa al-Ghazali merupakan salah satu tokoh yang mempresentasikan mengenai miskonsepsi dalam Filsafat Islam.

Mungkin ruang lingkup penelitian ini terlalu sempit. Namun di situlah pentingnya penelitian ini. Pembacaan serius terhadap konsep diri dalam tingkatan terendah diperlukan dan tidak lupa diberi interpretasi dan memaparkan analisa yang sudah ada.

E. Metode Penelitian

Karena penelitian ini berkuat tentang konsep seorang filosof maka jenis penelitiannya berupa penelitian kualitatif kepustakaan. Sumber data primer yang digunakan ialah dari buku *A Śaṅkara Source Book Volume II: Śaṅkara On the Creation*¹³ dan *A Śaṅkara Source Book Volume III: Śaṅkara On the Soul*¹⁴ yang disunting oleh A. J. Alston untuk membahas konsep diri menurut Shankara. Karya ini merupakan terjemahan dan suntingan oleh A. J. Alston terhadap karya-karya asli Shankara. Jadi ia tidak hanya sekedar menerjemahkan melainkan juga menyunting dan mensistematisasikan pemikiran Shankara. Kemudian sumber sekundernya ialah literatur yang membahas atau mengulas tentang Shankara seperti tentang *maya*, diri menurut Shankara, ataupun literatur tentang Filsafat India umumnya.

Jenis data penelitian ini tentu bersifat literer karena semua datanya diambil

¹³ A.J. Alston, *A Śaṅkara Source Book*, Vol. II: *Śaṅkara On the Creation* (London: Shanti Sadan, 2004).

¹⁴ A.J. Alston, *A Śaṅkara Source Book*, Vol. III: *Śaṅkara On the Soul* (London: Shanti Sadan, 2004).

dari buku (kepuustakaan). Maka dari itu teknik pengumpulan datanya ialah dokumentasi. Pengambilan data dari sumber primer ini sangat ditekankan karena buku ini menjadi acuan utama dalam melihat pemikiran Shankara. Adapun pengambilan data dari sumber sekunder dapat memperkaya analisis dengan membandingkan apa yang disebutkan dalam literatur yang satu dengan yang lainnya. Oleh sebab itu metode interpretasi juga digunakan dalam penelitian ini karena penulis akan berusaha memahami konsepnya lewat pemahaman penulis sendiri. Selain interpretasi, metode kesinambungan historis dalam melihat latar belakang internal dan eksternal yang membentuk pola pikir Shankara juga diperlukan pada penelitian ini.¹⁵

Pencarian pemahaman baru dengan memaparkan analisa-analisa yang sudah ada tentang konsep filsafat *Advaita* Shankara untuk kemudian dievaluasi dan dikomparasikan dengan pemahaman personal penulis merupakan tahap penting dalam penelitian ini. Model yang seperti itu biasa disebut dengan gaya inventif dalam penelitian filsafat.¹⁶ Hal itu, yakni mengkomparasikan hasil analisa yang sudah ada dengan pemahaman personal penulis, penting dilakukan agar tidak terjadi pemahaman yang bersifat subjektif ataupun memihak pada salah satu pendapat atau analisa tokoh tentang konsep diri tersebut. Agar tidak hanyut dalam analisa atau interpretasi belaka, konsep tentang diri yang terilusiikan tetap harus didahulukan/diutamakan.

¹⁵ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, hlm. 63-64.

¹⁶ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, hlm. 17.

F. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini akan disusun dalam lima bab. Bab pertama berisi tentang pendahuluan, mulai dari latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan. Bab ini berisi rencana awal yang berguna sebagai landasan penelitian ini.

Bab kedua berisi tentang diri yang dijelaskan secara keliru atau dengan kata lain membahas miskonsepsi di dalam diri pada kajian epistemologi. Maka dari itu untuk menjembatani teori (kajian) miskonsepsi di dalam diri yang dibahas secara epistemologi dengan pandangan Shankara mengenai miskonsepsi tersebut, akan dipaparkan juga tentang miskonsepsi di dalam diri dari beberapa pandangan filosof.

Bab ketiga berisi tentang Shankara secara personal dan sistem *Advaita Vedanta* sekaligus latar belakang pemikirannya. Karena penelitian ini difokuskan pada konsep diri yang terilusikan maka penjelasan tentang *maya* akan diapaparkan di sini secara umumnya, tidak secara detail. Hal ini ditujukan karena pemaparan tentang *maya* ini hanyalah sebagai jembatan untuk penjelasan mengenai diri yang merupakan fokus dari penelitian ini yang akan dijelaskan pada bab berikutnya.

Bab keempat berisi tentang analisa miskonsepsi di dalam diri menurut Shankara. Semua yang akan dibahas di sini ialah mengenai diri yang terilusikan dari berbagai aspek. Untuk menghindari menyimpangnya atau meluasnya kajian di sini maka Shankara yang dikenal sebagai seorang mistikus tidak akan dijelaskan secara panjang lebar. Tidak akan ditemukan di sini mengenai tahap-

tahap dalam membebaskan jiwa untuk mendapatkan pengetahuan tertinggi dan lain sebagainya yang terlalu berbau pada mistik. Maka dari itu Shankara di sini dijelaskan sebagai seorang filosof dengan cakupan penjelasan tentang miskonsepsi tentang diri yang dipaparkan di Bab 2.

Yang terakhir, bab kelima berisi tentang kesimpulan yang didapat dari hasil penelitian. Termasuk juga jawaban dari permasalahan yang diajukan di awal. Penjelasan secara ringkas dengan menyebutkan istilah-istilah penting akan dipaparkan di sini. Di bab ini pula saran untuk penelitian-penelitian serupa berikutnya disampaikan.

BAB II

MISKONSEPSI DI DALAM DIRI: SEBUAH KAJIAN EPISTEMOLOGI

A. Epistemologi dan Diri sebagai Instrumen dari Pengetahuan

Epistemologi merupakan cabang filsafat yang berbicara mengenai teori pengetahuan (*theory of knowledge*). Akar katanya berasal dari bahasa Yunani, yakni *episteme* (pengetahuan) dan *logos* (perkataan, pikiran, ilmu), jadi secara etimologi epistemologi ialah ilmu tentang pengetahuan. Kata *episteme* berakar kata dari *epistamai* yang artinya mendudukkan, menempatkan, atau meletakkan. Jadi *episteme* merupakan sebuah pengetahuan untuk menempatkan sesuatu sesuai dengan letaknya. *Gnosis* merupakan kata lain dalam bahasa Yunani yang juga memiliki arti pengetahuan. Maka dari itu epistemologi juga pernah disebut dengan gnoseologi.¹⁷

Pokok persoalan yang dibahas dalam epistemologi ialah sumber, asal mula, dan sifat dasar pengetahuan; bidang, batas, dan jangkauan pengetahuan; validitas dan reliabilitas dari klaim terhadap pengetahuan.¹⁸ Epistemologi berbicara tentang apa yang diketahui (teori dan isi dari pengetahuan) dan bagaimana cara mengetahuinya (metodologi)¹⁹ sekaligus dapat menentukan mana

¹⁷ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 18.

¹⁸ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 37.

¹⁹ Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 58.

yang benar dan mana yang keliru berdasarkan norma epistemik, yakni norma atau tolak ukur nalar untuk kebenaran pengetahuan.²⁰

Dalam Filsafat Islam sendiri metode untuk mengetahui memiliki tiga cara, yaitu *bayani* (observasi yang bersumber dari indera), *burhani*²¹ (logis atau demonstratif yang bersumber dari akal), dan *irfani* (intuitif yang bersumber dari hati/*qalb*).²² Dua yang pertama didapatkan lewat jalan *kasbi* atau *hushuli*, yakni ilmu yang diperoleh lewat jalur usaha seperti pengamatan, cara berpikir sistematis dan metodik. Sedangkan yang ketiga didapatkan lewat jalan *ladunni* atau *hudhuri*, yakni ilmu yang diperoleh melalui proses pencerahan dengan hadirnya cahaya ilahi dalam *qalb* sehingga terbukanya pintu-pintu keilmuan.²³

Memang metode-metode dalam filsafat cenderung beragam karena setiap filosof membangun metode berpikirnya lewat perenungan dan pemikiran bebasnya masing-masing. Tidak jarang pula hasil dari pemikiran filsafat berakhir dengan pertanyaan kembali²⁴ atau malah meninggalkan sebuah masalah yang

²⁰ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, hlm. 19.

²¹ Untuk dua yang pertama ini telah disinggung sebelumnya bahwa yang pertama merupakan metode penelitian saintifik – khususnya sains modern – yang menekankan pada observasi atau pengamatan inderawi. Sedangkan yang kedua menekankan pada penalaran yang berkuat pada ide-ide abstrak. Meskipun begitu metode *bayani* tidaklah bisa dinafikan di sini karena dalam khazanah filsafat sendiri pencerapan inderawi juga menjadi salah satu pertimbangan untuk mengetahui. Meski, hemat penulis, hasil dari pengamatan tersebut tidaklah ditelan mentah-mentah sebagai sebuah kebenaran melainkan ia juga harus melewati proses-proses penalaran.

²² Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, hlm. 61.

²³ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam*, hlm. 61. Disebut juga dengan istilah '*ilmu hudhuri* (*knowledge by presence*) atau pengetahuan presensial dikarenakan objeknya hadir dalam jiwa (diri) seseorang di mana kita bisa mengalami dan merasakan kehadiran objek tersebut sehingga ilmu ini juga biasa disebut dengan istilah *dzauqi* (rasa). Dengan keadaan seperti itu maka tidak ada lagi pemisah antara subjek dan objek, semuanya berada dalam kesatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui. Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, hlm. 65.

²⁴ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2017), hlm. 61.

baru. Hal itu menyebabkan setiap metode memiliki kebenarannya masing-masing karena setiap keilmuan memiliki objek pemikiran serta hukum-hukum yang berbeda sehingga memiliki tingkat kebenaran yang berbeda pula²⁵ meski tidak bisa dinafikan juga bahwa terdapat perdebatan dan saling kritik antara pemikiran filosof yang satu dengan yang lainnya. Hal itu justru menunjukkan sebuah kebenaran yang bersifat relatif karena setiap golongan mengklaim kebenaran versinya sendiri. Maka dari itu – dalam filsafat khususnya – tidak ada kebenaran tunggal.

Dengan begitu banyaknya metode yang dapat digunakan untuk mengetahui, menunjukkan bahwa relasi antara subjek (yang mengetahui) dan objek (yang diketahui) cukup rumit. Setiap metode menunjukkan cara berpikir yang dianggap mampu menjangkau kebenaran yang valid sehingga justifikasi akan kebenaran selalu diklaim oleh masing-masing kelompok yang mewakili metode-metode tersebut. Atas dasar banyaknya klaim terhadap kebenaran dan kerumitan relasi antara subjek dengan objek, realitas – yang menjadi objek yang coba untuk diketahui – merupakan sesuatu yang amat misterius untuk diketahui secara sepenuhnya.

Tidak hanya realitas yang rumit untuk diketahui, subjek pun – yang merupakan bagian dari realitas – termasuk ke dalam kerumitan yang sama. Subjek yang secara aktif berusaha untuk mengetahui objek di luar dirinya, terus memasukkan pemahaman-pemahaman ke dalam dirinya sehingga objek yang diketahui pun tereduksi. Maka dari itu yang bisa diketahui ialah sesuatu yang bisa

²⁵ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam*, hlm. 65.

kita persepsi dari realitas lahiriah – lewat indera lahir – yang berwujud representasi dari realitas tersebut, namun bukanlah realitas itu sendiri, yang disebut dengan istilah bentuk (*form/tashdiq*). Bentuk merupakan penilaian dalam mental subjek terhadap objek yang diamati. Sedangkan memahami objek tanpa penilaian subjek disebut dengan konsepsi (*matter/tashawwur*), artinya objek yang tercerap apa adanya atau isi dari objek tersebut. *Matter* merupakan bagian dari *form* atau dengan kata lain *form* merupakan tindak lanjut dari *matter*.²⁶

Pada tahap ini bukan hanya indera lahir melainkan juga indera batin – seperti indera umum (*common sense*), representasi, estimasi, ingatan-pengingatan, dan imajinasi – yang bekerja untuk mendapatkan pengetahuan inderawi (*mahshuhshat, sensible*).²⁷ Lebih lanjut Mulyadhi Kartanegara menjelaskan bahwa yang tersimpan dalam memori kita ialah ide-ide abstrak – termasuk konsep-konsep mental dan spiritual – yang bersifat non-fisik atau dalam istilah Filsafat Islam disebut dengan *ma'qulat (intelligibles)*²⁸ atau dengan kata lain realitas yang telah dipersepsi kemudian diabstrasikan oleh akal.²⁹ Oleh sebab itu ruang lingkup kajian filsafat tidaklah terbatas pada dunia fisik (*al-mahshushat*) saja, melainkan

²⁶ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis* terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 68.

²⁷ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains* terj. Saiful Muzani (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 34-36.

²⁸ Mulyadhi Kartanegara memberikan contoh mengenai ide-ide ini, yakni jika suara atau huruf yang kita simpan dalam memori kita, lantas kenapa kita tidak bisa mengerti tentang ucapan bahasa asing yang tidak kita kuasai? Jika pun ketika kita mengerti akan bahasa asing tersebut, itu pun disebabkan bukan karena huruf atau suara itu yang kita simpan ke dalam memori kita melainkan apa yang terkandung dalam ucapan tersebut. Hal itu menunjukkan bahwa yang bisa kita pahami merupakan sebuah ide-ide abstrak. Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, hlm. 60.

²⁹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, hlm. 36.

hingga di balik fisik atau metafisika – termasuk di dalamnya ide-ide, pemikiran, konsep-konsep yang bersifat akliah (*al-ma'qulat*) sehingga penelitian filsafat lebih berkuat pada penalaran rasional daripada pengamatan.³⁰

Dengan kondisi tersebut dapat disimpulkan bahwa bukan realitas sebagaimana adanya yang bisa diketahui melainkan hanya sebagian dari realitas itu sendiri. Subjek tidak mampu menjangkau objek secara utuh. Meskipun pengetahuan berbicara soal kebenaran namun ketidakmampuan subjek dalam mengetahui objek secara penuh mengimplikasikan bahwa bukan kebenaran validlah yang bisa dicapai dari suatu objek. Apalagi mengandaikan sebuah kebenaran dari segala sesuatu yang dapat dijadikan sebagai objek,³¹ rasanya hal itu terlalu berekspektasi.

Meskipun sebelumnya telah disinggung mengenai pengetahuan presensial atau *dzauqi*, yakni ketika hilangnya batas pemisah antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui. Namun kebenaran itu hanya bisa dirasakan atau dialami, bersifat personal dan tak bisa dideskripsikan. Sedangkan ketika pengalaman mistik tersebut dibahasakan atau disebut sebagai pengetahuan representasional, maka pengetahuan tersebut tentu bisa salah (*fallible*).³² Atau lebih buruk lagi jika ternyata kesubjektifan dapat mempengaruhi pemahaman yang didapatkan dari pengetahuan tertinggi (*ma'rifah*) ini sehingga berubah

³⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 11.

³¹ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, hlm. 38.

³² Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar* (Bandung: Mizan, 2018), hlm. 128-129.

menjadi sebuah pemahaman-semu (*pseudo-understanding*).³³

Oleh sebab itu kerumitan hubungan antara subjek dan objek tidak akan pernah selesai. Objek tidak dapat diketahui secara keseluruhan, subjek pun tidak akan mampu mengetahui objek sebagaimana adanya sehingga dapat disimpulkan dalam sebuah pengetahuan yang utuh. Pemahaman demi pemahaman yang bersifat subjektif justru menghanyutkan subjek ke dalam dunianya sendiri sehingga malah mengabaikan objek yang sedang berusaha diketahuinya.

Satu hal yang perlu digarisbawahi ialah di sini tidak ingin mendikotomi apa itu ilmu (*science*) yang didapatkan lewat metode ilmiah dengan pengetahuan (*knowledge*).³⁴ Yang ingin didudukkan ialah bagaimana diri dijelaskan secara epistemologi, yakni terdapatnya instrumen – seperti indera, akal, intuisi – di dalam diri untuk mengetahui, dan apa yang dapat diketahui lewat proses dalam mencapai pengetahuan tersebut. Atau, seperti yang dikatakan oleh J. Sudarminta, bagaimana proses manusia mengetahui dapat dijelaskan dan bagaimana struktur dasar budi atau pikiran manusia itu bisa dijelaskan sehingga pengetahuan itu mungkin bagi manusia³⁵ atau, justru berkesimpulan sebaliknya, yakni ketidakmungkinan manusia untuk mengetahui.

³³ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, hlm. 66.

³⁴ Lihat Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf*, hlm. 46-47.

³⁵ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, hlm. 20.

B. Miskonsepsi Tentang Diri dalam Tradisi Filsafat

1. Plato: Dunia Hanyalah Bayangan

Membahas tentang kekeliruan terhadap apa yang diketahui, pemikiran filosof yang ini cocok untuk mengawali pembahasan. Bagi Plato dunia atau realitas inderawi kita saat ini hanyalah bayangan, tidak nyata. Kisah tentang gua menggambarkan sekali bagaimana dunia dan orang-orang yang hidup di dalamnya.³⁶ Manusia-manusia yang terbelenggu sehingga terbiasa hidup di dalam gua bawah tanah, jauh dari matahari. Yang mereka lihat hanyalah bayang-bayang yang dihasilkan dari cahaya matahari. Mereka berpuas diri dan menganggap itu adalah realitas sesungguhnya atau kebenaran. Hingga ketika ada seorang manusia yang berhasil keluar dari gua dan melihat dunia yang sesungguhnya, dan kembali untuk memberitahu bahwa di sini, di dalam gua, bukanlah dunia yang sesungguhnya, mereka sama sekali tidak mau mendengarkan.

Dari kisah itulah kita mengenal adanya dua dunia, dua realitas, dunia inderawi yang ditangkap dengan indera dan dunia ide yang ditangkap dengan akal. Manusia yang terbelenggu di dalam gua itulah manusia pada umumnya. Yang menganggap bahwa dunia saat ini merupakan kenyataan dan kebenaran karena mereka tak pernah dan tak mau keluar dari bayangan kebenaran tersebut. Dengan mengandalkan indera semata manusia melihat bahwa dunia (material) selalu berubah dan tidak tetap. Selalu ada yang mati dan yang menggantikannya. Dan itulah yang mereka anggap sebagai kebenaran. Sedangkan seorang yang berani

³⁶ Kisah ini diceritakan Plato dalam *Republik* buku ketujuh. Lihat Plato, *Republik* terj. Sylvester G. Sukur (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002), Buku VII, hlm. 307.

keluar dari gua tersebut melihat langsung apa itu kebenaran. Ia pun menyadari bahwa yang selama ini ia dan manusia umumnya rasakan hanyalah semu. Orang itu ialah filosof. Ia melihat dunia ide yang non-material yang tidak pernah berubah dan bersifat abadi. Sang filosof mampu melihat matahari dengan jelas. Inilah kebenaran. Inilah ide tertinggi dan utama, yakni ide kebaikan (*agathon*). Inilah sumber segala dari pengetahuan dan kebenaran.³⁷

Lantas apa yang dimaksud dengan ide? Ide – dan seringkali disebut juga forma – berasal dari bahasa Yunani, yakni *idea* atau *eidos* yang berarti gambaran atau citra,³⁸ dan dari kata *morphe* yang berarti bentuk.³⁹ Namun ide ini bukanlah sesuatu yang subjektif, yakni pikiran masing-masing orang – seperti yang umumnya dipahami. Ide bersifat objektif. Ia adalah realitas konseptual yang memungkinkan adanya pengetahuan (*episteme/knowledge*).⁴⁰ Tidak diciptakan oleh pikiran, justru sebaliknya pikiran-pikiranlah yang mengarah pada ide.⁴¹ Pengetahuan manusia saat ini ialah ingatan atau mengingat kembali (*anamnesis*) apa yang diketahuinya di dunia ide karena pra-eksistensi manusia di dunia

³⁷ Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 50-51. Lihat juga K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, hlm. 106-109. Dalam *Sophistes* Plato mengatakan bahwa ada lima idea tertinggi, yaitu Ada, Identik, Lain, Diam, dan Gerak. Segala ide pasti berhubungan dengan kelima ide tersebut. Lihat K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, hlm. 109.

³⁸ Lihat Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 48.

³⁹ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1979), hlm. 106. James Garvey membedakan keduanya, ide untuk menyebut dunianya (dunia ide) sedangkan forma untuk menyebut konsep yang tetap tersebut. Lihat James Garvey, *Dua Puluh Karya Filsafat Terbesar* (Yogyakarta: Kanisius, 2010), hlm. 11.

⁴⁰ James Garvey, *Dua Puluh Karya Filsafat Terbesar*, hlm. 12.

⁴¹ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, hlm. 105.

inderawi saat ini ialah di dunia ide.⁴²

Segala yang ada di dunia inderawi tidak lain hanyalah tiruan atau gambaran dari model-model (*paradeigma*) yang ada di dunia ide. Karena sifatnya itulah Plato mengatakan bahwa pemahaman kita terhadap dunia inderawi tidaklah disebut sebagai pengetahuan melainkan pendapat (*doxa*). Maka dari itu benda-benda di dunia inderawi tidaklah sempurna. Beragamnya benda-benda di dunia inderawi menunjukkan tiruan yang berbeda-beda dari sebuah ide kebendaan yang tetap. Misalnya kita mengenal adanya kuda dengan beragam jenis, ukuran, dan warna. Namun sebenarnya ada kuda yang ideal yang dinamakan ide tentang kuda atau kekudaan. Inilah kuda yang sempurna yang mengatasi kuda-kuda yang ada di dunia inderawi. Oleh sebab itu sebuah kekeliruan jika menganggap bahwa pengetahuan saat ini merupakan pengetahuan yang utuh. Semuanya masih jauh dari kata sempurna apalagi mereka yang berpuas diri dengan bayangan di dalam gua.

2. Al-Ghazali: Indera dan Akal yang Menipu

Manusia (subjek) dilahirkan dalam keadaan kosong, polos, dan tidak mengetahui tentang alam-alam yang begitu banyak. Pengetahuan manusia tentang alam merupakan sebuah persepsi (*idrak*). Sedangkan alam sendiri disebut sebagai salah satu jenis *maujud* (yang ada).⁴³ Itulah hubungan antara subjek dan objek menurut al-Ghazali. Subjek dengan keadaan kosong berusaha untuk mengetahui

⁴² Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, hlm. 38. Lihat juga Richard Osborne, *Filsafat untuk Pemula*, terj. P. Hardono Hadi, (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 14.

⁴³ Al-Ghazali, *Pembebas Dari Kesestatan* terj. Kaserun (Jakarta: Turos, 2017), hlm. 117.

objek di luar dirinya. Namun apakah instrumen di dalam diri subjek memadai untuk mendapatkan pengetahuan yang sebenarnya?

Dengan banyaknya instrumen dalam diri subjek, pengetahuan yang didapatkan tentulah tidak sama. Tiap instrumen memiliki objek pengetahuannya masing-masing. Instrumen terendah dalam diri subjek ialah indera. Subjek bisa mengetahui dunia luar sesuai dengan indera dalam dirinya, misal warna lewat mata, suara lewat telinga, bau lewat hidung, dan seterusnya. Al-Ghazali merasakan bahwa pengetahuan inderawi ini tidaklah memuaskan dirinya. Ia meragukan pengetahuan yang didapatkan dari hasil pencerapan inderawi, misalnya mata tak mampu melihat gerakan sebuah bayangan. Mata menganggap bayangan itu diam, tak bergerak padahal bayangan selalu bergerak secara perlahan.⁴⁴ Mata hanya mampu melihat sesuatu yang nampak bagi suatu pandangan tetapi pada saat yang sama ia tersembunyi dari pandangan lainnya⁴⁵ bahkan untuk melihat dirinya sendiri saja ia tak mampu. Oleh sebab itu mata hanya dapat menangkap sebagian *maujud*.⁴⁶

Tidak puas dengan indera, al-Ghazali memasuki pengetahuan yang dianggap lebih tinggi dari pengetahuan inderawi, yakni pengetahuan yang didapatkan lewat akal. Inilah instrumen yang diagung-agungkan oleh para filosof. Tak seperti indera yang jangkauannya terbatas pada *maujud* yang bersifat fisik

⁴⁴ Al-Ghazali, *Pembebas Dari Kesesatan*, hlm. 14.

⁴⁵ Al-Ghazali, *Misykat Cahaya-Cahaya: Allah adalah Cahaya Langit dan Bumi* terj. Muhammad Bagir (Bandung: Mizan, 2017), hlm. 20.

⁴⁶ Al-Ghazali, *Misykat Cahaya-Cahaya*, hlm. 23.

(*jism*), akal dapat melampaui keterbatasan itu. Akal dapat mengetahui perasaan psikis seperti gembira dan sedih, melakukan refleksi terhadap dirinya sendiri, menjangkau yang terbatas oleh mata seperti jarak (jauh-dekat, tinggi-rendah), sifat (terhingga-tak terhingga), dan ukuran (besar-kecil) sesuatu.⁴⁷ Manusia umumnya berhenti pada tahap ini karena jika pun ada pengetahuan yang lebih tinggi tentu itu tidak mampu dijangkau oleh akal sehingga manusia cenderung meragukan pengetahuan tertinggi itu dan mencukupkan diri pada pengetahuan yang didapatkan lewat akal.⁴⁸

Namun tidak dengan al-Ghazali. Ia mempertanyakan soal kondisi terjaga dan kondisi tidur. Jika dalam kondisi terjaga kita bisa melakukan aktivitas fisik, lantas begitu pula di mimpi kita pun bisa melakukan aktivitas fisik. Dengan tidak lagi mempercayai yang bersifat inderawi dan memusatkan pada akal sebagai instrumen yang mampu menjangkau yang tak terbatas, lantas apa yang berbeda antara kondisi terjaga dan kondisi tidur? Menganggap bahwa dalam kondisi tidur tidaklah nyata dan hanyalah sebuah khayalan, sama halnya menganggap bahwa kondisi terjaga – yang juga menggunakan peran akal – merupakan khayalan belaka yang tidak pernah terjadi.⁴⁹

Tidak hanya itu saja, jika kita hanya mengandalkan akal yang menganggap bahwa yang benar ialah yang rasional atau masuk akal, dapatkah kita menerima sihir? Sihir tidak dapat dikatakan sebagai hal yang rasional. Namun kita melihat

⁴⁷ Al-Ghazali, *Misykat Cahaya-Cahaya*, hlm. 23-30.

⁴⁸ Al-Ghazali, *Pembebas Dari Kesesatan*, hlm. 119.

⁴⁹ Al-Ghazali, *Pembebas Dari Kesesatan*, hlm. 16-17.

sendiri bahwa yang diperoleh dari sihir merupakan benar adanya. Maka dari itu yang al-Ghazali cari ialah pengetahuan tertinggi yang tidak akan membuatnya goyah meskipun ia melihat seseorang yang dapat mengubah tongkat menjadi ular, yakni pengetahuan yang meyakinkan (*al-'ilm al-yaqin*) yang berarti ilmu yang dapat menyingkapkan objek sepenuhnya tanpa ada lagi keraguan⁵⁰ dan itu tidaklah mampu didapatkan lewat akal.

3. Descartes: Apakah Aku Sedang Bermimpi?

Filsafat menemukan wajah baru ketika René Descartes, sang Bapak Filsafat Modern, memunculkan kesadaran menjadi persoalan utama dalam filsafat. Ia mencetuskan sebuah metode untuk mencari kepastian dasarnya dan kebenaran yang kokoh (*fundamentum certum et inconcussum veritatis*) yang disebut dengan metode kesangsian (*skeptis*).⁵¹ Untuk memastikan bahwa sesuatu itu benar-benar ada dan bukanlah sebuah khayalan, maka sesuatu itu harus disangsikan terlebih dahulu. Apa yang selama ini dianggap sebagai kebenaran pun harus disangsikan juga. Pengetahuan yang pasti tentunya tidak bisa didasarkan pada pengalaman karena apa yang kita alami bersifat tidak tetap atau selalu berubah. Kepastian itu haruslah tidak bersyarat dan kepastiannya tidak dapat diragukan.⁵²

Diawali dengan menyangsikan segala sesuatu seperti persepsi inderawi, seperti apakah yang dilihat itu merupakan kebenaran? Jika indera menipu lantas apakah kita harus beranggapan bahwa yang kita cerap lewat indera selama ini

⁵⁰ Al-Ghazali, *Pembebas Dari Kesesatan*, hlm. 7-8.

⁵¹ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: Gramedia, 2004), hlm. 38.

⁵² Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, hlm. 111.

tidaklah sesuai dengan yang sesungguhnya? Kita menganggap dan sama sekali tidak meragukan bahwa yang sedang membaca tulisan ini merupakan diri kita sendiri, bukan orang lain. Lantas seberapa yakinkah kita jika yang sedang membaca saat ini memang benar diri kita sendiri?

Itulah yang dialami Descartes ketika ia merasakan pengalaman yang sama dalam keadaan yang berbeda, yakni ketika ia sedang terjaga dan tertidur. Ketika ia sedang duduk di depan tungku perapian sambil memegang kertas, ia pun mengalaminya di dalam mimpi.⁵³ Lantas manakah yang disebut sebagai kenyataan? Apakah ia yang saat itu duduk di depan tungku perapian ataukah yang saat itu sedang terbaring di tempat tidur? Karena jika indera dan segala pengalaman inderawi telah dinafikan, lalu pikiranlah yang tersisa yang membentuk realitas di luar diri kita, yakinkah kita saat ini berada dalam posisi terjaga bukan tertidur?

Lebih buruk lagi jika ternyata kita tidak berada dalam dua keadaan tersebut. Yang selama ini kita alami, baik dalam keadaan terjaga maupun tidur, bukanlah kebenaran mutlak. Semuanya masih dapat disangsikan. Kita meyakini pengalaman langsung yang sedang terjadi namun pada saat itu juga kita masih dapat meragukannya. Inilah Iblis Jahat, yakni sebuah “muslihat psikologis”.⁵⁴ Iblislah yang membuat kita merasa meyakini bahwa realitas material di luar diri kita itu ada. Namun kita juga dibingungkan apakah realitas ketika terjagalah yang

⁵³ Sebagaimana dikutip oleh James Garvey dalam *Dua Puluh Karya Filsafat Terbesar*, hlm. 58-59.

⁵⁴ James Garvey, *Dua Puluh Karya Filsafat Terbesar*, hlm. 62.

sesungguhnya ada atau justru realitas di dalam mimpi kita.

Dalam keadaan yang penuh dengan kesangsian ini, Descartes pun harus juga menyangsikan dan meninggalkan tradisi di mana segala perkataan orang, dongeng, bahkan Kitab Suci. Dengan menyangsikan segala sesuatu, lantas apa yang tersisa? Yang tersisa hanyalah dirinya yang sedang menyangsikan. Menyangsikan merupakan sebuah proses berpikir. Semakin menyangsikan, dan dirinya sadar bahwa ia sedang menyangsikan, ia semakin mengada. Dari situlah *cogito ergo sum* (aku berpikir maka aku ada) muncul.⁵⁵ Jadi hasil dari metode kesangsian tersebut ialah *cogito*, yakni kesadaran lewat proses berpikir. Dan untuk meyakini bahwa realitas materi bukanlah tipuan iblis, Descartes mengatakan bahwa Tuhan yang menjaminnya.⁵⁶ Dari kesimpulan terdapatnya dua substansi, yaitu pikiran dan material, pemikiran dualisme pun muncul.⁵⁷ Pemikiran yang dualis ini, yakni keterpisahan antara subjek dengan objek, menjadi persoalan utama dalam tradisi Filsafat Barat Modern kemudian.

4. Hume: Semuanya Merupakan Persepsi Belaka

Seperti filosof empirisisme lainnya David Hume juga menolak adanya idea-idea bawaan.⁵⁸ Namun sebagai seorang empirisis yang radikal, tidak seperti Locke dan Berkeley yang masih menerima adanya substansi, Hume justru

⁵⁵ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hlm. 38-39. Lihat juga Richard Osborne, *Filsafat untuk Pemula*, hlm. 70.

⁵⁶ James Garvey, *Dua Puluh Karya Filsafat Terbesar*, hlm. 168.

⁵⁷ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hlm. 40-41.

⁵⁸ Diawali oleh Locke yang mengatakan bahwa seseorang lahir dalam keadaan kosong, seperti tabula rasa. Pengalamannya kemudianlah yang mengisi pengetahuan dalam diri (pikiran). Lihat F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hlm. 76.

menolak substansi. Baginya tidak dibedakan antara persepsi dan objek karena memang yang bisa kita ketahui hanyalah persepsi bukanlah objek. Bahkan kita sendiri pun tidak bisa mengetahui bagaimana persepsi dan objek itu saling berhubungan – jika memang objek itu ada.

Lebih lanjut Hume berpendapat bahwa substansi hanyalah kumpulan persepsi. Persepsi sendiri terdiri dari dua unsur, yaitu kesan (*impressions*) yang merupakan pengalaman langsung sehingga sifatnya lebih nyata, misalnya mencicipi makanan yang enak; dan ide (*ideas*) yang merupakan refleksi, ingatan, atau salinan dari kesan sehingga sifatnya tidak senyata kesan, misalnya mengingat kembali rasa enaknya makanan.⁵⁹ Dari sekian banyak ide yang diketahui, pikiran menyatukannya dan membentuk substansi. Apa yang kita sebut substansi – yang mewakili objek tertentu – sebenarnya hanyalah khayalan belaka karena pikiran kita menggabungkan beberapa persepsi dan membentuk sesuatu tersebut.⁶⁰

Ketika kita membayangkan adanya seorang manusia bersayap. Sebenarnya pikiran kitalah yang menggabungkan ide-ide – yang kita dapatkan dari kesan tentang manusia dan sayap – sehingga muncullah gambaran tentang seorang manusia bersayap. Jika manusia bersayap memang objek khayal sebagaimana yang diketahui secara umum, segala hal yang kita ketahui ada – dan kita anggap bukan khayalan – pun sebenarnya tak lebih dari khayalan pula. Hal itu disebabkan sesuatu itu hanyalah kumpulan persepsi saja. Apa yang kita sebut sebagai batu

⁵⁹ James Garvey, *Dua Puluh Karya Filsafat Terbesar*, hlm. 129. Lihat juga Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 248.

⁶⁰ James Garvey, *Dua Puluh Karya Filsafat Terbesar*, hlm. 130.

tidak lain hanyalah gabungan dari berbagai persepsi kita mengenai benda tersebut yang akhirnya kita namai benda itu sebagai batu.

Begitu juga dengan apa yang selama ini kita sebut sebagai aku atau diri, Lagi-lagi diri kita pun juga hanyalah kumpulan persepsi belaka.⁶¹ Tidak pernah kita mendefinisikan diri sebagai diri itu sendiri atau dengan kata lain sebagai subjek yang otonom. Kita selalu menambahkan persepsi kita ketika ingin menjelaskan apa atau siapa itu “aku”. Jadi seandainya persepsi demi persepsi tentang diri dihapus maka yang kita sebut sebagai diri pun tidak pernah ada.

Jadi Hume ingin mengembalikan sumber pengetahuan kita kepada pengalaman langsung – yang disebut dengan kesan – yang sifatnya lebih nyata, bukan pada ide yang sebenarnya hanyalah representasi pikiran – yang akhirnya hanyalah khayalan belaka. Mendasari pengetahuan dari pengalaman pun menyebabkan setiap orang memiliki pengetahuan yang berbeda. Orang buta tak pernah memiliki persepsi tentang warna, orang tuli tidak pernah memiliki persepsi bunyi, dan lain sebagainya.⁶² Maka dari itu sebenarnya kita tidak mengetahui objek karena objek sesungguhnya hanyalah ide-ide yang digabungkan saja. Inilah empirisisme radikal.

Setelah menelanjangi apa yang selama ini kita kenal sebagai substansi, Hume berpendapat bahwa apa yang selama ini kita anggap sebagai kausalitas (sebab-akibat) yang menghubungkan peristiwa yang satu dengan yang lainnya,

⁶¹ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hlm. 88-89.

⁶² Ada sebuah teka-teki menarik dari Locke mengenai hal ini. Orang buta yang selama ini mengetahui objek-objek dengan cara meraba atau menyentuh objek tersebut, misalnya kubus dan bola, jika tiba-tiba ia dapat melihat, dapatkah ia membedakan kedua objek tersebut tanpa menyentuhnya? Dikutip dari Richard Osborne, *Filsafat untuk Pemula*, hlm. 82.

sebenarnya tidak lain hanyalah peristiwa-peristiwa yang terjadi berurutan saja bukan berarti peristiwa yang satu menyebabkan terjadinya peristiwa yang lainnya. Setiap peristiwa terjadi secara terpisah dan kebetulan saja peristiwa-peristiwa tersebut berurutan. Semuanya berlangsung sebagaimana adanya, ia bersifat tetap dan terjadi berulang kali. Yang menyebabkan kedua peristiwa nampak saling berhubungan, sebab-akibat, tidak lain karena pikiran kitalah yang menghubung-hubungkannya padahal peristiwa-peristiwa tersebut terjadi secara terpisah. Anggapan bahwa peristiwa yang berurutan itu disebabkan peristiwa yang satu mengakibatkan peristiwa lainnya – yang terjadi sesudahnya – sebenarnya kita sendiri pun tak mampu untuk mengamati apa yang kita sebut sebagai kausalitas tersebut. Hal itu hanyalah kepercayaan naif kita.⁶³

Menganggap kausalitas itu terbentuk karena kepercayaan naif kita secara terang-terangan telah merobohkan fondasi ilmu pengetahuan yang didasari pada metode induksi. Metode yang dilakukan dengan melakukan penelitian dari hal-hal khusus (partikular) dan kemudian disimpulkan menjadi suatu hukum umum (universal) yang dapat mencakup hal-hal yang khusus tersebut ini, menurut Hume, tidak lain didasarkan pada kepercayaan naif belaka. Hal itu dikarenakan penelitian dan pengalaman yang kita alami berulang-ulang membuat kita, dengan cara berpikir kita yang kausal, mengharapkan hal yang sama akan kembali terjadi dalam kondisi dan keadaan yang serupa. Kita tidak pernah memiliki bukti untuk menjamin peristiwa berikutnya akan sama seperti yang terjadi saat ini.⁶⁴ Maka dari

⁶³ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hlm. 90. Lihat juga Richard Osborne, *Filsafat untuk Pemula*, hlm. 85-86.

⁶⁴ James Garvey, *Dua Puluh Karya Filsafat Terbesar*, hlm. 136-138. Lihat juga Jan

itu pengetahuan hanyalah bersifat kemungkinan, yang sifatnya niscaya kebenarannya tidak pernah ada.⁶⁵ Dan kita dapat menyimpulkan bahwa apa pun yang kita ketahui selama ini sebenarnya hanyalah persepsi belaka, tidak lebih dari itu. Inilah skeptisisme yang berarti sikap meragukan segala sesuatu sehingga tidak ada kepastian yang kita peroleh.⁶⁶

5. Kant: Realitas yang Selalu Bersembunyi

Bagaimana jika ternyata dunia tidaklah sebagaimana yang tampak pada kita? Dan bagaimana pula jika ternyata pikiranlah yang membentuk dunia yang nampak kepada kita ini? Inilah Immanuel Kant, filosof yang mencoba untuk memeriksa atau melakukan pengujian terhadap pengetahuan lewat perangkat *a priori* dalam diri subjek bukan lewat pengujian secara empiris.⁶⁷ Menurut Kant subjek berperan besar dalam penginderaan. Objek memiliki unsur materi/sensasi yang bersifat *a posteriori* sedangkan subjek memiliki unsur forma (semacam perangkat) yang bersifat *a priori*. Peristiwa penginderaan (*Empfindung*) melalui kemampuan mengindera/sensibilitas (*Sinnlichkeit*) dalam diri subjek dibentuk oleh forma intuisi murni (*Anschauung*) menjadi sebuah representasi/pikiran (*Gemüt*) dari penampakan objek (*Erscheinung*). Dua forma (bentuk) penginderaan tersebut ialah ruang (*Raum*) dan waktu (*Zeit*) yang merupakan perangkat persepsi

Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, hlm. 41.

⁶⁵ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hlm. 90.

⁶⁶ Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 250. Namun harus dibedakan dengan skeptis Descartes yang merupakan sebuah metode.

⁶⁷ Sistem filsafat ini disebut dengan transendentalisme. Lihat F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hlm. 132.

kita sehingga sifatnya subjektif.⁶⁸

Hanya dengan perangkat ini kita bisa memahami dunia luar. Secara sederhana bisa dikatakan bahwa dunia luar/penampakan memunculkan materi lalu perangkat dalam persepsi kita mengolah materi ini sesuai ruang dan waktu sehingga memunculkan pemahaman terhadap pengalaman. Maka dari itu subjek, lewat forma, akan selalu mempengaruhi penginderaan terhadap objek. Kedua forma tersebut melekat pada diri subjek. Hal itu menyebabkan objek yang kita inderai bukanlah objek yang sesungguhnya melainkan hanyalah penampakan (fenomena) yang tentu sifatnya subjektif.

Tidak berhenti di situ, agar hasil penginderaan tersebut dapat menjadi sebuah pengetahuan maka data-data penginderaan itu akan diolah oleh kemampuan subjek untuk membuat sebuah putusan (*Urteilbildung*) melalui *Verstand* (intelekt/akal)⁶⁹ dengan segala kategori *a priori* di dalamnya. Pada tahap ini data yang diperoleh dari objek tersebut (inderawi) akan bersintetis dengan perangkat dalam akal (subjek) dan itulah yang disebut dengan putusan. Jadi tidak murni inderawi layaknya empirisme tidak pula murni akal layaknya rasionalisme.⁷⁰ Perangkat akal tersebut ialah kategori yang bersifat *a priori*.

⁶⁸ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hlm. 137.

⁶⁹ Analisis menarik dari Simon Petrus Lili Tjahjadi mengenai terjemahan dari istilah *Verstand*. Jika biasanya diterjemahkan menjadi intelekt maka menurutnya lebih cocok diterjemahkan menjadi rasio, akal, akal budi berdasarkan kata *dianoia* (Yunani), *ratio* (Latin). Sedangkan istilah *Vernunft* yang biasa diterjemahkan menjadi rasio dari kata *reason* (Inggris) menurutnya lebih cocok diterjemahkan menjadi budi, intelekt berdasarkan kata *nous* (Yunani), *intellectus* (Latin). Lihat Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 282 lihat footnote no. 89.

⁷⁰ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hlm. 139-140.

Kategori tidak berada dalam ruang dan waktu, tidak bisa diketahui, bukan pula sebuah substansi. Akal memiliki 12 kategori dalam mengolah data yang dihasilkan dari inderawi. Pada tahap ini objeklah yang mengarahkan diri kepada subjek sehingga penampakan objek harus menyesuaikan diri belas kategori akal atau yang dinamakan sebagai deduksi transendental. Hal itu menyebabkan dunia yang kita alami tidak lain hanyalah bentukan dari akal.⁷¹

Realitas yang nampak kepada kita tidak bisa melepaskan diri dari kategori-kategori tersebut. Hemat saya filsafat transendental Kant ini ibarat sebuah saringan. Ketika kita membuat teh dari daun teh atau serbuknya maka pada awalnya teh tersebut nampak keruh dengan adanya serbuk-serbuk daun teh itu. Kemudian kita menyaringnya sehingga air teh tersebut nampak lebih jernih. Itulah apa yang bisa kita ketahui dari realitas. Bukan realitas asli melainkan realitas yang telah tersaring sedemikian rupa. Sesuatu yang nampak kepada kita sebagai warna coklat besar kemungkinan bahwa sesuatu itu tidaklah berwarna coklat. Sesuatu itu nampak berwarna coklat karena hanya warna coklatlah yang mampu kita tangkap/lihat dari sesuatu tersebut.

Dari perjalanan panjang ini dapat dipahami bahwa objek yang sesungguhnya tidak pernah kita ketahui atau – yang Kant sebut sebagai – *das Ding an sich* (ada pada dirinya sendiri/*thing in itself/noumena*). Penampakan objek merupakan bentuk nyata secara empiris karena dapat dijangkau forma ruang dan waktu. Sedangkan *das Ding an sich* bersifat ideal karena forma ruang dan

⁷¹ James Garvey, *Dua Puluh Karya Filsafat Terbesar*, hlm. 166.

waktu tidak mampu diterapkan di sini.⁷² Realitas selalu bersembunyi dan perangkat (pikiran) subjeklah yang menyembunyikan realitas tersebut sehingga yang dinampakkan kepada subjek tidak lain hanyalah apa yang dapat disaring dari realitas atau dengan kata lain sejauh apa yang pikiran bisa lakukan dalam menangkap realitas tersebut.

⁷² F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hlm. 138-139.

BAB III

TENTANG SHANKARA DAN ADVAITA VEDANTA

A. Riwayat Hidup Shankara

Shankara hidup sekitar 788-820 M.⁷³ Dikenal dengan nama Adi Shankara, Shankara Bhagavatpada⁷⁴ atau *Shankaracarya* yang berarti guru spiritual yang besar.⁷⁵ Shankara dilahirkan di Kaladi Kerala, daerah barat daya India, dari pasangan Sivaguru dan Sati, keluarga *Nambudari Brahmin* dari Malabar.⁷⁶ Shankara dibesarkan oleh ibunya seorang diri setelah ayahnya meninggal ketika ia berumur lima tahun. Shankara mulai belajar *Veda* sejak usia lima tahun dan hanya dalam waktu dua tahun ia sudah menguasai *Veda* dan teks-teks pendukungnya (*Vedangas*).⁷⁷ Ia pergi ke tepi Sungai *Narmada* dan bertemu dengan salah satu

⁷³ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 83. Lihat juga Matius Ali, *Filsafat Timur: Sebuah Pengantar Hinduisme & Buddhisme* (Tangerang: Sanggar Luxor, 2013), hlm. 76. Bandingkan dengan John Grimes yang berpendapat bahwa Shankara hidup sekitar 650-682 M. Lihat John Grimes, *Śaṅkara and Heidegger: Being, Truth, Freedom* (Delhi: Indica, 2007), hlm. 17. Lihat pula beberapa pendapat yang disebutkan oleh Radhakrishnan, yakni yang pertama Telang yang mengatakan Shankara hidup sekitar pertengahan atau akhir abad ke-6 M karena Purnavarman merujuk komentar Shankara atas *Brahma-Sutra* ketika saat itu Raja Buddha Magadha tengah berkuasa. Kedua R. G. Bhandarkar mengatakan Shankara lahir pada tahun 680 M. Dan yang ketiga Max Miller dan Macdonell yang mengatakan Shankara lahir pada tahun 788 dan meninggal 820 M sebagaimana yang sudah disebutkan di atas. Lihat Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II (London: George Allen & Unwin Ltd, 1958), hlm. 447. Namun yang konsisten dari data-data tersebut ialah kehidupan Shankara hingga wafatnya di usia ke-32 tahun.

⁷⁴ A.J. Alston, *Śaṅkara Source Book*, Vol. I, hlm. 1.

⁷⁵ *Acarya* berarti *preceptor; teacher, spiritual guide; a title to the names of learned spiritual individuals*. Lihat John. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy* (New York: State University of New York, 1989), hlm. 6. Bandingkan dengan Matius Ali yang mengartikannya sebagai master. Lihat Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 75.

⁷⁶ Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, hlm. 448.

⁷⁷ Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 76. Lihat juga John Grimes, *Śaṅkara and Heidegger*, hlm. 17. Bandingkan dengan Radhakrishnan yang berpendapat bahwa Shankara menguasai seluruh literatur *Vedic* ketika usia delapan tahun. Lihat Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, hlm.

gurunya Govinda Bhagavatpada dan darinya selama tiga tahun ia belajar teks *Vedanta* dan menulis *Vivekacudamani*.⁷⁸ Kemudian Shankara dikirim ke Varanasi, di sana ia mengajarkan tentang *Brahma-sutra* lewat penjelasan gurunya Govinda ini.⁷⁹

Setelah itu di usia kedua-belas tahun Shankara memasuki wilayah Himalaya melewati Sungai Gangga. Ia menetap sebentar di *Badrikashrama* di tepi Sungai Aleksandria. Ditemani oleh Govinda, ia mengunjungi Gaudapada, guru yang paling berpengaruh⁸⁰ yang juga merupakan guru dari Govinda.⁸¹ Teks pertama yang Shankara komentari ialah *Books of Karikas*⁸² yang merupakan komentar Gaudapada atas *Mandukya Upanishad*.⁸³

448.

⁷⁸ John Grimes, *Śaṅkara and Heidegger*, hlm. 17-18. Kitab *Vivekachudamani* telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Swami Madhavananda, *Vivekachudamani of Sri Sankaracharya* (Dt. Almora: Advaita Ashrama, 1921).

⁷⁹ A.J. Alston, *A Śaṅkara Source Book*, Vol. I, hlm. 39.

⁸⁰ Selain Gaudapada, ada beberapa guru yang juga memengaruhi Shankara, yaitu Dravida, Brahmanandin, dan Sundara Pandya. Dari Dravida, Shankara mengutip, “Validitas *Veda* berasal dari fungsinya untuk menegaskan.” Dravida sendiri memberitahu ilustrasi tentang istilah *tat tvam asi/that thou art*. Brahmanandin yang mengomentari *Chandogya Upanishad* dengan berpandangan bahwa dunia itu ilusi karena ia merupakan efek. Shankara juga mengutip tiga bait/ayat dari komentar Sundara Pandya terhadap *Brahma Sutra I 1:4*. Ia berpendapat bahwa kekuatan kita untuk bertindak dan mengetahui bukanlah perangkat murni dari diri (*Atman*) melainkan ia dikeruhkan oleh tubuh, pikiran, dan lainnya. Lihat A.J. Alston, *A Śaṅkara Source Book*, Vol. I, hlm. 22-31.

⁸¹ Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, hlm. 452.

⁸² Kitab ini dibagi menjadi empat bab, pertama bab *Agama* menjelaskan tentang *Mandukya Upanishad*, kedua bab *Vaitathya* menjelaskan tentang argumen fenomena alamiah dunia, ketiga bab yang menetapkan teori *Advaita*, dan yang terakhir bab *Alatashanti* atau *Quencing the Firebrand* menjelaskan lebih lanjut tentang posisi *Advaita*. Lihat Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, hlm. 453. Kitab ini sekaligus beserta komentar Sankara terhadapnya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Swami Nikhilananda, *The Mandukyopanisad with Gaudapada's Karika and Sankara's Commentary* (Mysore: Sri Ramakrishna Ashrama, 1949).

⁸³ A.J. Alston, *A Śaṅkara Source Book*, Vol. I, hlm. 22. *Books of Karikas* juga disebut dengan *The Agamasastra of Gaudapada*. Lihat Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 76. Selain mengomentari *Mandukya Upanishad*, Gaudapada juga memberikan komentar terhadap *Uttaragita*.

Shankara menetap di *Kashi* dan menulis komentar tentang *Brahma-sutra*, *Bhagavad Gita*,⁸⁴ dan *Upanishad*. Dengan memberikan komentar lewat tafsiran non-dualis terhadap *Upanishad* dan teks-teks yang mengandung kebijaksanaan *Upanishads*,⁸⁵ yang merupakan sumber ajaran *Vedanta*, Shankara disebut sebagai seorang *Vedantin*.⁸⁶ Pada waktu ini pula Shankara bertemu dengan Vyasa, Dewa Shiva dalam perwujudan seorang pengurus mayat (*candala*), murid pertamanya Sanandana (Padmapada). Empat tahun kemudian ia mengikuti pemakaman ibunya dan pada saat itu juga gurunya Govinda meninggal (*mahasamadhi*). Dalam perjalanan panjangnya ia banyak bertemu /dan berdebat dengan orang-orang besar dari berbagai aliran spritual seperti Kumarila, Mandana Mishra yang kemudian akan menjadi muridnya yang dikenal dengan sebutan Sureshvaracarya,⁸⁷ seorang *Mimamsakas* (pegiat ritual *Vedic*), seorang *Buddhis*, dan pemuja *Tantrika*.⁸⁸

Shankara mendapatkan *kemenangan (digvijaya/victories in all directions)*

Lihat Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, hlm. 452.

⁸⁴ Kitab ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Alladi Mahadeva Sastry, *The Bhagavad Gita with the Commentary of Sri Shankaracharya* (Madras: Samata Books, 1977).

⁸⁵ Ada banyak pandangan yang dijelaskan dalam *Upanishad*, tak terkecuali pandangan tentang dualis. Namun Shankara menafsirkan *Upanishad* dan *Brahma-sutra* lewat sudut pandang non-dualis dengan berpendapat bahwa hanyalah *Brahman* yang merupakan realitas mutlak sedangkan yang lainnya palsu (ilusi). Analisis yang menarik dari Dasgupta mengenai posisi pemikiran Shankara ini. Pengikut Shankara dan komentatornya kemudian bahkan ada yang ingin membuktikan bahwa filsafat Shankara merupakan realistik. Itu pun disebabkan karena Shankara pernah mengkritik idealistik *Buddhis (vijñāna-vādins)* atau nihilistik *Buddhis (śūnya-vādins)*. Lihat Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Vol. II (Cambridge: The University Press, 1932), hlm. 2-6.

⁸⁶ A.J. Alston, *A Śāṅkara Source Book*, Vol. I, hlm. 4.

⁸⁷ Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, hlm. 448.

⁸⁸ A.J. Alston, *A Śāṅkara Source Book*, Vol. I, hlm. 40.

di usia ke-18 tahun. Setelahnya ia mendirikan sebuah biara *Jyoti Math*⁸⁹ sesuai dengan aturan *Dashanami*⁹⁰ dengan empat titik kardinal, yaitu *Shringeri* di selatan yang terletak di Karnataka di Provinsi Mysore, *Dvaraka* di barat yang terletak di Gujarat, *Badrinath (Badrikashrama)* di utara, dan *Puri* di timur yang terletak di Orissa.⁹¹ Pada akhirnya ia pergi ke Kedarnath di Himalaya dan memutuskan untuk *meninggalkan (mahasamadhi)* tubuhnya di usia ke-32 tahun.⁹² Selama hidupnya, Shankara *mennuliskan* 72 karya kecil selain karya-karya utama lainnya.⁹³ Komentar Shankara terhadap *Upanishad*, *Bhagavad Gita*, dan *Vedanta-sutra* dan juga teks-teks aslinya seperti *Vivekacudamani*, *Upadesasahasri*,⁹⁴ dan lain-lain berpengaruh dalam perkembangan sistem *Vedanta* kemudian.⁹⁵

Dalam waktu yang relatif singkat Shankara melakukan perjalanan dari selatan India (Malabar) hingga ke utara India (Himalaya). Dengan segala karya, ajaran, maupun perdebatannya dengan orang-orang yang ditemuinya selama

⁸⁹ *Math* sendiri berarti biara (*monastery*) dalam bahasa Hindu.

⁹⁰ Aturan (*order*) *Dashanami* merupakan sebuah aturan yang didirikan oleh Shankara, yakni sebuah aturan tentang pelepasan/penyangkalan diri (*Sannyasis/renunciant*) yang mengambil salah satu dari 10 nama, yaitu *Aranya*, *Ashrama*, *Bharati*, *Giri*, *Parvata*, *Puru*, *Sarasvati*, *Sagara*, *Tirtha*, dan *Vana*. Constance A. Jones dan James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism* (New York: Facts On File, 1961), hlm. 402.

⁹¹ A.J. Alston, *A Śaṅkara Source Book*, Vol. I, hlm. 40. Lihat juga John Grimes, *Śaṅkara and Heidegger*, hlm. 17-18, Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, hlm. 448, dan Constance A. Jones dan James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, hlm. 280.

⁹² Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, hlm. 448. Lihat juga John Grimes, *Śaṅkara and Heidegger*, hlm. 17-18.

⁹³ Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 77.

⁹⁴ Kitab ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Swami Jagadananda, *A Thousand Teachings of Sri Sankaracharya* (Madras: Sri Ramakrishna Math, 1949).

⁹⁵ Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 75.

perjalanannya membuat ia memiliki ribuan murid. Dari ribuan muridnya tersebut, terdapat murid yang terdekat dan yang *terdalam* dengannya berjumlah empat belas orang. Keempat-belas orang tersebut menciptakan masing-masing satu bait. Sedangkan Shankara sendiri menulis tiga belas bait pertama – sebelum keempat-belas bait tersebut – dan empat bait sesudahnya. Dengan total 31 bait tersebut, terciptalah karya *Bhaja Govindam*.⁹⁶ Meskipun begitu sebenarnya Shankara sendiri tidaklah menuliskan ajarannya dalam sebuah teks/kitab seperti yang kita pahami saat ini melainkan dituliskan oleh penerusnya.⁹⁷

B. Sumber Ajaran

Sumber ajaran dari tradisi *Vedanta* merupakan *Upanishad*, *Bhagavad Gita*, dan *Vedanta-sutra* atau juga disebut *Brahma-sutra*⁹⁸ dalam *Bhagavad Gita*⁹⁹ dan seperti yang dijelaskan sebelumnya bahwa Shankara sendiri mengomentari ketiga teks utama tersebut. Pada bagian ini akan dijelaskan mengenai ketiga kitab tersebut sebagai latar ajaran *Vedanta* khususnya *Advaita Vedanta*. Namun agar lebih sistematis, akan dijelaskan secara runtut dan ditarik agak ke belakang sebelum memasuki zaman ketiga kitab tersebut.

Zaman *Veda* berlangsung kurang lebih sejak 1500 SM sampai dengan 600

⁹⁶ Anand Krishna, *Bhaja Govindam*, hlm. 14.

⁹⁷ A.J. Alston, *A Śāṅkara Source Book*, Vol. I, hlm. 2.

⁹⁸ *Vedanta-sutra* disebut *Brahma-sutra* karena menjelaskan tentang *Brahman*. Selain itu disebut juga *Sariraka-sutra* karena membagikan tentang penjelmaan dari diri yang tak terkondisi (*the unconditioned self*). Lihat Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, hlm. 430.

⁹⁹ Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 116-117. Lihat juga Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 81.

SM yang dibagi menjadi tiga zaman, yaitu Zaman *Veda Samitha*, yang berisi tentang penyembahan kepada dewa-dewa; Zaman *Brahmana*, yang berbicara tentang ritual keagamaan yang dimuat dalam bentuk prosa dalam kitab *Brahmana*; Zaman *Upanishad* yang merupakan zaman akhir *Veda* yang berisi tentang kesimpulan *Veda* dengan pemikiran filosofis spekulatif tentang *Veda*.¹⁰⁰ Bisa dikatakan ketiga zaman ini mewakili bagaimana sebuah agama tumbuh dan berkembang, yakni diawali dengan ajaran tentang doktrin, kemudian hukum-hukum (*fiqh* dalam bahasa Islam), dan akhirnya filsafat-tasawuf.

Ajaran tentang *Brahman* dan *Atman* sebenarnya sudah ditemukan di Zaman *Brahmana*, yakni *Brahman*¹⁰¹ sebagai asas pertama dari alam semesta dan *Atman* ialah nafas hidup yang merupakan pusat segala fungsi jasmani dan rohani.¹⁰² Namun dalam *Upanishad* ajaran tentang keduanya mendapatkan porsi yang lebih besar. Khususnya dalam sistem *Vedanta* yang akan dijelaskan lebih lanjut kemudian.

Setelah ketiga zaman *Veda* itu timbul persoalan sosial-politik yang menyebabkan timbulnya pemikiran-pemikiran baru di India. Ajaran *Veda* diajarkan dalam bentuk yang lebih populer, yakni dalam bentuk kisah-kisah epik seperti yang termuat dalam *Ramayana* dan *Mahabharata*, yang disebut dengan Kitab *Wiracarita* sehingga zaman ini disebut sebagai Zaman *Wiracarita*¹⁰³ yang

¹⁰⁰ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 13-28.

¹⁰¹ Akar kata *Brahman* ialah “*brh*” yang berarti tumbuh, mengembang, perluasan atau evolusi. Lihat: Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 61.

¹⁰² Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 21 dan 23.

¹⁰³ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 29.

sebenarnya baru dimulai sejak sekitar 400 SM.¹⁰⁴ Adapun kitab di zaman ini – dan di zaman berikutnya, yakni Zaman *Sutra-sutra* – disebut dengan *Smriti* yang berarti ingatan.¹⁰⁵ Bagi Shankara teks *Smriti* yang terpenting ialah *Dharma Shastra* (Kitab Hukum), beberapa *Puranas*,¹⁰⁶ dan kedua epik, yaitu *Ramayana* dan *Mahabharata*, meskipun Shankara terkadang hanya menyebut kedua epik tersebut terlepas dari *Shanti Parvan*/buku kedua-belas dan *Bhagavad Gita*.¹⁰⁷

Kitab *Mahabharata* sendiri berisi tentang kisah perang *Bharatayudha* antara keluarga Pandawa dan Kurawa. Di sana Arjuna dan gurunya *Krishna* berada dalam kubu yang berbeda. Sebelum memulai berperang Arjuna bingung apakah perang harus tetap dilakukan padahal banyak kerabat dan sanak familinya di pihak lawan. Ia pun bertemu dengan *Krishna* dan meminta petunjuk. Saat itu *Krishna* memberikan petunjuk-petunjuk kepada Arjuna yang merupakan seorang ksatriya yang memang sudah kewajibannya untuk membunuh lawannya dan harus diketahui bahwa pembunuhan itu hanya terjadi di dunia yang semu ini dan

¹⁰⁴ Lihat “Bagan Sejarah Barat dan India” dalam Heinrich Zimmer, *Sejarah Filsafat India* terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 594.

¹⁰⁵ John. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, hlm. 334. Sedangkan kitab *Veda* dan *Upanishad* disebut dengan *Shruti* yang berarti apa yang didengar atau diwahyukan. Lihat John. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, hlm. 339.

¹⁰⁶ Ialah sebuah sejarah India dan perbendaharaan tentang kepercayaan. Dibagi menjadi lima topik, yaitu penciptaan (*sarga*), pembubaran/pemutusan (*pratisarga*), silsilah/keturunan (*vamsha*), jaman/waktu (*manvantarani*), dan riwayat silsilah/keturunan masa depan (*vamshanucaritam*). Delapan belas *Puranas* dapat dibagi menjadi tiga kategori, yaitu yang pertama *sattvic* dan nama-nama *Vishhnu* (*Vishnu*, *Bhagavata*, *Padma*, *Naradiya*, *Garuda*, dan *Varaha*). Kedua *rajastic* dan nama-nama *Brahma* (*Brahma*, *Brahmavaivarta*, *Brahmanda*, *Vamana*, *Markandeya*, dan *Bhavishya*). Ketiga *tamasic* dan nama-nama *Shiva* (*Shiva/Vayu*), *Matsya*, *Linga*, *Skanda*, *Agni*, dan *Kurma*). Lihat John. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, hlm. 278.

¹⁰⁷ A.J. Alston, *A Śāṅkara Source Book*, Vol. I, hlm. 7.

bukanlah keadaan yang sebenarnya sehingga tidak akan melukai jiwa orang yang dibunuh. Kisah awal dari perang *Bharatayudha* yang terjadi di medan pertempuran *Kuruksetra* ini dimuat dalam *Bhagavad Gita* (Nyanyian Tuhan).¹⁰⁸ Kitab ini sendiri memuat ajaran Upanishad dan seringkali dikatakan sebagai intisari dari *Upanishad*. Yang menjadi tokoh sentral dalam *Bhagavad Gita* ialah Dewa *Krishna* yang merupakan Dewa Agung Tertinggi yang bahkan dengan mengenalnya kita bisa masuk ke sebuah *kondisi* yang dinamakan Kesadaran *Krishna*¹⁰⁹ yang membuat kita mendapatkan sebuah pengetahuan transendental dan telah mengatasi segala keperluan kita untuk mengabdikan kepada para setengah dewa karena posisi *Krishna* sebagai Dewa Agung Tertinggi.

Dalam *Bhagavad Gita* ini ajaran mengenai *Brahman* dan *Atman* pun dibicarakan lebih lanjut meski tidak bisa terlepas dari pemaparan secara mitos. *Brahman* sebagai asas tunggal termanifestasi menjadi *Ishvara*¹¹⁰ atau *Purusottama* (*purusha* yang tertinggi) atau *Paramatman* (*Atman* yang tertinggi). Lewat *Ishvara* ini dunia akan dimanifestasikan dan terus berkembang lewat dua kodratnya, yaitu

¹⁰⁸ Menurut Harun Hadiwijono *Bhagavad Gita* kemungkinan sudah ditulis pada abad ke-3 atau ke-2 SM di daerah Yamuna dan Gangga Barat. Di tempat ini *Krishna* merupakan tokoh sentral keagamaan namun saat itu agama Hindu belum berpengaruh di sana. Barulah ketika agama Hingun masuk, *Bhagavad Gita* menjadi bagian dari *Mahabharata*. Lihat Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 47. Bandingkan dengan yang dikutip oleh Matius Ali bahwa terdapat perbedaan pendapat tentang kapan *Bhagavad Gita* ditulis, mulai dari pendapat Feuerstein yang mengatakan bahwa *Bhagavad Gita* dituliskan sejak abad ke-5 sampai ke-4 SM; pendapat sarjana umumnya, yakni sekitar abad ke-3 SM; dan pendapat Radhakrishnan, yakni sekitar abad ke-5 SM. Radhakrishnan juga mengatakan bahwa penulis *Bhagavad Gita* ialah Rshi Vyasa sebagaimana pendapat para sarjana umumnya. Lihat Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 93-94.

¹⁰⁹ Lihat A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Bhagavad Gita*. Seluruh teks *Bhagavad Gita* dalam penelitian ini diambil dari edisi ini.

¹¹⁰ Shankara sendiri melihat penamaan dewa-dewa dalam *Bhagavad Gita* – seperti *Krishna*, *Ishvara*, *Vishnu*, dan lainnya – mengidentifikasikan sosok *Brahman* dalam *Upanishad*. Lihat A.J. Alston, *A Śaṅkara Source Book*, Vol. I, hlm. 13.

purusha (kodrat tinggi/para) yang berarti jiwa dan *prakrti* (kodrat rendah/apara) yang berarti badani. Jadi cakupan *Atman* ialah mulai dari *purusha* hingga *Purusottama*.¹¹¹

Ada tiga jalan (yoga) yang diajarkan di dalam *Bhagavad Gita*, yaitu *Karma-Yoga* (Jalan Tindakan), *Jnana-Yoga* (Jalan Pengetahuan), dan *Bhakti-Yoga* (Jalan Kasih/Pengabdian). Dari ketiga jalan tersebut, jalan yang diajarkan oleh tradisi *Vedanta* ialah *Jnana-Yoga* (Jalan Pengetahuan).¹¹² Disebutkan dalam *Bhagavad Gita* 3:3 yang berisi tentang *Jnana* sebagai salah satu jalan untuk merealisasikan diri, *Krishna* berkata,

“O Arjuna yang tanpa dosa, aku telah menjelaskan bahwa terdapat dua jenis manusia yang berusaha untuk merealisasikan diri. Beberapa cenderung memahaminya secara empiris dan spekulasi filosofis (*jnana*), namun yang lainnya melalui pengabdian.”¹¹³

Masih dalam situasi yang sama, yakni adanya persoalan sosial-politik, muncullah sebuah cara baru untuk menerangkan ajaran dengan yang lebih singkat dan mudah dimengerti, yakni dalam bentuk uraian-uraian prosa yang dikenal dengan sebutan *sutra*. Maka dari itu zaman ini disebut dengan Zaman *Sutra-sutra* yang diperkirakan sudah dimulai sejak sekitar 500 SM.¹¹⁴ Pada zaman ini muncullah berbagai aliran yang bisa dikategorikan menjadi dua golongan, yakni

¹¹¹ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 48-50.

¹¹² Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 112.

¹¹³ A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Bhagavad Gita*, hlm 193.

¹¹⁴ Lihat “Bagan Sejarah Barat dan India” dalam Heinrich Zimmer, *Sejarah Filsafat India*, hlm. 593.

astika (ortodoks), golongan yang masih mengakui otoratif *Veda*, dan *nastika* (heterodoks), golongan yang tidak mengakui otoratif *Veda*. Yang termasuk heterodoks ialah *Carvaka*, *Jainisme*, dan *Buddhisme*. Sedangkan yang termasuk ortodoks ialah yang disebut dengan *sad darsana* (enam sistem filsafat), yaitu *Nyaya*, *Vaisesika*, *Sankhya*, *Yoga*, *Purva-Mimamsa*, dan *Uttara-Mimamsa*.¹¹⁵

Dari keenam sistem tersebut terdapat dua sistem yang benar-benar mendasarkan ajarannya kepada *Veda*, yaitu yang pertama ialah *Purva-Mimamsa* yang berarti penyelidikan yang pertama yang membicarakan tentang kitab *Veda* bagian pertama, yakni *Brahmana* sehingga banyak berbicara mengenai ritual. *Purva-Mimamsa* disebut juga dengan *Mimamsa*. Yang kedua ialah *Uttara-Mimamsa* yang berarti penyelidikan yang kedua yang membicarakan tentang kitab *Veda* bagian kedua, yakni *Upanishad*. Maka dari itu sistem ini, *Uttara-Mimamsa*, disebut juga sebagai *Vedanta* yang berarti bagian akhir dari *Veda*.¹¹⁶ Karena keduanya merupakan sistem yang berpasangan maka dari itu setelah *Mimamsa* sering dikatakan sebagai tahap awal dalam merealisasikan diri, yakni lewat pengendalian diri, dan kemudian masuk ke sistem *Vedanta* yang berarti tahap pengetahuan dalam merealisasikan diri.¹¹⁷ Meskipun begitu kitab-kitab *Upanishad* sendiri disebut juga dengan *Vedanta* karena menyimpulkan maksud ajaran *Veda* yang sebenarnya.¹¹⁸

¹¹⁵ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 52.

¹¹⁶ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 76-77.

¹¹⁷ Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 60.

¹¹⁸ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 81.

Kitab pertama *Vedanta* yang menyusun ajaran-ajaran *Upanishad* secara sistematis dan yang paling populer ialah karangan Badarayana pada tahun sekitar 400 SM, yakni *Vedanta-sutra (Brahma-sutra)*.¹¹⁹ Di dalamnya dibagi menjadi empat bab, yaitu bab pertama berisi tentang *Brahman* sebagai realitas tertinggi dan dalam setiap ayat *Veda* mengandung *Brahman*, bab kedua berisi tentang perdebatan dengan orang-orang yang tidak setuju dengan *Veda*, bab ketiga berisi tentang syarat-syarat mendapatkan *Brahman*, dan bab keempat berisi tentang hasil pengetahuan tentang *Brahman* tersebut.¹²⁰

C. Ajaran Advaita Vedanta

Sistem *Advaita Vedanta* sebenarnya sudah ada sebelum Shankara namun di tangannyalah sistem ini menjadi besar dan dikenal luas. Sebelumnya ajaran *Advaita* ini sudah diajarkan oleh para guru lewat kitab-kitab *Upanishad* yang menjadi dasar dari ajaran *Advaita* selanjutnya seperti ajaran dari Yajnavalkya, yakni “pribadi adalah *Brahman*” (*ayam atma brahma*) dan ajaran dari Uddalaka, yakni “itulah kamu” (*tat tvam asi*).¹²¹ Sebutan *tat tvam asi* pun memiliki beberapa pengertian. Mulai dari – yang paling populer, yakni – itulah kamu, begitulah kamu berada, *that thou art*, Dia adalah Engkau. *Tat* berarti Dia, merujuk pada *Brahman* yang mutlak dan tak terbatas. *Tvam* berarti Engkau, merujuk pada individu yang

¹¹⁹ Meskipun begitu terjadi perdebatan mengenai siapa penulis *Vedanta-sutra* ini. Shankara dan generasi berikutnya berpendapat bahwa *Vedanta-sutra* ditulis oleh Badarayana. Lihat Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, hlm. 432.

¹²⁰ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 81. Lihat juga Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, hlm. 434-435.

¹²¹ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 83.

terbatas. Dan *asi* bermakna dua yang berlawanan, yaitu *Brahman* dan individu. Keduanya memang berlawanan, yang tak terbatas dengan yang terbatas. Namun keduanya memiliki keindetikan dari esensinya (*caitanya*).¹²²

Diceritakan dalam *Chandogya Upanishad* (6.13) tentang dialog Uddalaka Aruni dengan anaknya Svetaketu Aruneya yang membicarakan tentang *Brahman*. Ketika Svetaketu berusia dua puluh empat tahun, ia telah menyelesaikan studinya dalam mempelajari *Veda* selama dua belas tahun. Ia pun kembali dengan sikap sombong karena menganggap dirinya berpengetahuan. Uddalaka menanyakan mengenai ajaran yang dengannya apa yang sebelumnya tidak terdengar menjadi terdengar, apa yang sebelumnya tidak terpikirkan menjadi terpikirkan, dan apa yang sebelumnya tidak dipahami menjadi dipahami. Svetaketu pun penasaran akan ajaran itu. Singkat cerita sang ayah meminta Svetaketu untuk membelah sebuah biji. Uddalaka bertanya apa yang dilihat di dalam biji tersebut. Svetaketu menjawab, “Tidak ada.” Uddalaka menjelaskan kepada anaknya bahwa itulah esensi tertinggi. Inilah Realitas. Inilah Atman. Inilah Dirimu (*tat tvam asi*).

Uddalaka pun menjelaskan kembali karena Svetaketu belum terlalu mengerti dengan penjelasan tadi. Sang ayah meminta agar Svetaketu menaruh garam di air dan bertemu kembali keesokan paginya. Bertemulah Svetaketu dengan ayahnya keesokan paginya. Ia diminta untuk mengambil garam yang kemarin ia taruh di air. Svetaketu pun tidak menemukannya.

“Coba cicipi air itu di bagian bawah,” kata sang ayah, “bagaimana rasanya?”

¹²² Lihat footnote no. 168 dalam Heinrich Zimmer, *Sejarah Filsafat India*, hlm. 443.

“Asin.”

“Cicipilah di bagian tengah, bagaimana rasanya?”

“Asin.”

“Cicipilah di bagian atas, bagaimana rasanya?”

“Asin.”

“Cicipilah di bagian pinggir, kemarilah!”

“Sama saja.”

Uddalaka pun menjelaskan kepada anaknya yang tak mengerti ini bahwa di sinilah esensi tertinggi. Inilah Realitas. Inilah Atman. Inilah Dirimu (*tat tvam asi*).¹²³

Sebagaimana istilah-istilah dalam filsafat India umumnya, sistem ini menggunakan istilah ketidakan atau kenegasian. *Advaita* diartikan sebagai non-dualis namun sistem ini tidak cocok dikatakan monis. Hal itu disebabkan karena sistem yang monistik menyatakan bahwa hanya ada asas tunggal di mana segala sesuatu mengalir darinya. Sedangkan non-dualis ini berarti tidak adanya dualisme roh, segala sesuatu tidak bisa terlepas dari roh yang mutlak, yaitu *Brahman* dan *Atman*.¹²⁴ Sistem ini menegaskan non-dualis *Brahman*, tidak adanya realitas di dunia empirik, dan tidak adanya perbedaan antara jiwa individual (*Atman*) dengan *Brahman* (*brahma satyam, jagan-mithya, jivo brahmaiva naparah*).¹²⁵

¹²³ Sebagaimana dikutip oleh Heinrich Zimmer dalam *Sejarah Filsafat India*, hlm. 325-326.

¹²⁴ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 83. Selain itu sistem non-dualis ini juga mengatasi dualitas sistem *Samkhya*, yaitu antara *purusha* dan *prakrti*. Lihat Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 61.

¹²⁵ John. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, hlm. 13.

Memang segalanya adalah *Brahman* tapi tidak berarti hanya *Brahman* sajalah yang merupakan realitas mutlak, *Atman* pun termasuk realitas mutlak. *Brahman* adalah *Atman* atau “Aku adalah *Brahman*” (*aham brahma asim*). Maka dari itu keadaan *Brahman* dan *Atman* sebenarnya tidaklah berbeda. *Atman* juga berada di segala hal sebagaimana *Brahman*. Ia adalah kenyataan. “Itulah kamu” (*tat tvam asi*). Yang membedakan keduanya ialah kualitasnya. *Brahman* bersifat transenden dan tak terbatas sedangkan ia imanen dalam *Atman* sehingga *Brahman* – yang tak terbatas – menjadi terbatas dalam *Atman*.¹²⁶ *Atman* sendiri pun tidak bisa dinyatakan sebagai diri manusia saja karena *Brahman* sendiri memanifestasikan dirinya tidak hanya dalam bentuk manusia melainkan ke segalanya termasuk seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa dalam *Bhagavad Gita*, *Ishvara* sebagai manifestasi pertama dari *Brahman* juga disebut sebagai *Paramatman* atau *Atman* yang tertinggi. Selain itu penjelmaan *Vishnu* dalam bentuk *Krishna* pun melalui ilusi yang spesial (*special illusion*),¹²⁷ sebagai manifestasi paling sempurna dari *Brahman*, dan sebagai *Purusottama* sendiri.¹²⁸ *Krishna* sendiri yang belum terlahir namun ia hadir secara jasmani melalui *maya*¹²⁹ seperti yang disebutkan dalam *Bhagavad Gita* 4:6, *Krishna* berkata,

“Meskipun aku belum terlahir dan tubuh transendentalku tidak pernah memburuk, dan meskipun aku adalah Sang Dewa bagi seluruh makhluk hidup,

¹²⁶ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 25.

¹²⁷ A.J. Alston, *A Śāṅkara Source Book*, Vol. I, hlm. 34.

¹²⁸ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 51.

¹²⁹ A.J. Alston, *A Śāṅkara Source Book*, Vol. I, hlm. 36.

aku tetap hadir dalam setiap milenium dalam bentuk transendentalku yang orisinal.”¹³⁰

Brahman merupakan sumber pertama yang mengalirkan segalanya sekaligus akhir kembali dari segalanya. Ia adalah yang mutlak keberadaannya dan ia pula Ada yang mendasari segala yang ada. Namun *Brahman* tidaklah bertindak melainkan ia mencipta dari dirinya dan melalui dirinya. Mengalir begitu saja seperti rambut yang tumbuh di kepala. Ia adalah penyebab efektif dan penyebab material. Ia adalah pencipta sekaligus ciptaan pula. Keduanya adalah satu, yakni *Brahman* juga.¹³¹

Shankara sendiri melihat *Brahman* sebagai satu-satunya yang nyata. Namun, menurut Shankara dalam mengomentari *Upanishad*, *Brahman* tidak dapat dijeaskan dengan sesuatu yang terbatas. Karena ia bersifat tak terbatas, ia tidak dapat dijelaskan dengan sesuatu yang terbatas. Ia disebut juga dengan *neti, neti* yang berarti penegasian, bukan ini dan bukan itu. Selain itu *Brahman* juga dikenal dengan tanpa pembedaan (*nirvisesa*).¹³² Pada tingkat ini *Brahman* dikenal dengan sebutan *Nirguna Brahman* yang berarti *Brahman* yang tanpa sifat atau atribut.

Lebih lanjut Shankara menjelaskan bahwa *Brahman* merupakan *sat* (keberadaan), *cit* (kesadaran), dan *ananda* (kebahagiaan). Yang sesungguhnya ada hanyalah *Brahman* sedangkan selainnya ialah *a-sat* atau bukan keberadaan. Namun dunia bukan berarti tidak ada sama sekali karena kita bisa mengamatnya

¹³⁰ A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Bhagavad Gita*, hlm 264.

¹³¹ Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 61 dan 69.

¹³² Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 87.

dengan jelas. Keberadaan dunia tidaklah mutlak atau kekal.¹³³ Disebabkan dunia ialah *Brahman* juga maka dari itu dunia tidak dapat dikatakan *a-sat*.

Alam semesta merupakan manifestasi dari *Brahman* akan tetapi ia bukan *Brahman*. Hal itu disebabkan karena keberadaan alam semesta tidak bersifat mutlak melainkan bersyarat. Maka dari itu keberagaman yang berdiri sendiri ialah mustahil. Namun bukan berarti realitas itu tunggal atau bersifat monistik. Kesatuan dan keberagaman ada namun keberadaannya keberagaman itu bersyarat yang berarti tidak dapat berdiri sendiri melainkan tergantung dengan yang satu itu, yakni *Brahman*. Alam semesta tergantung kepada *Brahman* akan tetapi tidak sebaliknya, *Brahman* tidak tergantung oleh alam semesta.¹³⁴

Disebabkan adanya alam semesta tidaklah mutlak dan tergantung kepada realitas yang lebih tinggi, yakni *Brahman*, maka adanya alam hanyalah sebuah penampakan atau ilusi (*maya*).¹³⁵ *Maya* adalah sebuah prinsip penampakan, ilusi, kekuatan ajaib (*marvellous*) dalam penciptaan, sebuah prinsip yang menampakkan yang mutlak yang tak beratribut menjadi beratribut. Dalam sistem *Advaita*, *maya* diartikan sebagai prinsip yang tak terhingga tentang manifestasi ilusi terhadap alam semesta.¹³⁶ *Maya* adalah penjelmaan *Brahman* dalam ruang dan waktu. Namun eksistensinya tidaklah berdiri sendiri atau terlepas dari

¹³³ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 85.

¹³⁴ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 85.

¹³⁵ Disebut juga sebagai *sakti* (daya gaib), *prakrti* (bersifat badani). Ajaran tentang penjelmaan *Brahman* ini dikenal dengan *vivarta-vada* yang berarti perubahan bentuk yang semu atau ilusi. Lihat Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 88.

¹³⁶ John. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, hlm. 203.

Brahman. Meskipun memang *maya* seakan-akan memiliki eksistensi tersendiri dan berbeda dari *Brahman*.¹³⁷

Bukan hanya alam semesta saja, *Ishvara* pun – yang manusia kenal sebagai Tuhan – merupakan *maya* karena ia juga perwujudan dari *Brahman*. *Ishvara* atau Tuhan merupakan bagian dari *prakrti*, yakni sebagai ilusi yang dilihat secara keseluruhan (*samasthi*).¹³⁸ Lewat penjelmaan itu pula Tuhan menjadi penyebab efisien dalam penciptaan. *Ishvara*, yang dikenal sebagai Tuhan, telah mempersonalkan *Brahman* dalam bentuk keilahian yang maha tahu, maha kuasa, juga yang dikenal sebagai tritunggal, yaitu *Brahma* (dewa pencipta), *Vishnu* (dewa pemelihara), dan *Shiva* (dewa penghancur).¹³⁹

Meskipun disebut sebagai ilusi tapi alam semesta ini bukan berarti menyesatkan sebagaimana apa yang kita anggap sebagai ilusi selama ini. Karena hanya lewat ilusi inilah kita dapat mengetahui *Brahman*, tapi bukan *Brahman* yang sifatnya mutlak melainkan hanya *Brahman* yang ditampilkan. Lewat ilusi menampilkan *Brahman* dengan kemampuan untuk menjadi (*bhavarupa*) dan memiliki nama (*nama-rupa*). Hanya lewat ilusi itu kita dapat mengetahui alam semesta yang bersifat badani (*prakrti*) sekaligus menjadi sebab alam semesta ini bekerja. Akan tetapi adanya *maya* hanya berdampak pada manusia namun tidak berdampak pada *Brahman* bahkan ilusi dalam tingkat penjelmaan sebagai Tuhan

¹³⁷ Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 62-63.

¹³⁸ Adapun ilusi yang dilihat secara terpisah atau bagian dari keseluruhan disebut dengan (*vyasthi*), yakni yang berhubungan dengan jiwa individual (*jivatman*).

¹³⁹ Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 63.

yang personal – dengan segala ke-maha-annya – pun tidak berdampak pada *Brahman*.¹⁴⁰ Pada tingkat ini *Brahman* dikenal dengan sebutan *Saguna Brahman* yang berarti *Brahman* yang bersifat atau beratribut.

Jika alam semesta merupakan ilusi lantas bagaimana keberadaan kita? Kita tidaklah dikatakan sebagai ilusi. Kita adalah *Atman*. Secara sederhana *Atman* dapat diartikan sebagai diri ataupun jiwa. Dalam pandangan sistem *Advaita* sendiri *Atman* diartikan sebagai substansi (*substrate*) individu dan identik dengan *Brahman*. Ia adalah dasar dari segala pengalaman. *Atman* tak dapat diketahui oleh pikiran sebagaimana yang mengetahui pun tidak dapat diketahui (*It cannot be known by thought as the knower cannot be the known*). *Atman* adalah dasar dari segala bukti namun ia tak bisa dibuktikan walaupun dapat dialami.¹⁴¹

Lebih lanjut *Atman* merupakan *Brahman* seutuhnya hanya saja dengan sarana tambahan (*upadhi*) yang membatasinya.¹⁴² *Atman* merupakan *Brahman* seutuhnya karena memang *Brahman* sendiri tidak dapat dibagi-bagi. Seperti cahaya tunggal yang menyebar menjadi bunga api tanpa kehilangan esensi ketunggalannya.¹⁴³ Maka dari itu esensinya pun sama dengan *Brahman*, seperti tak dapat terbagi, tidak terikat dengan ruang dan waktu, serba tahu, tidak berbuat, dan terutama *sat cit ananda*.¹⁴⁴ Sarana tambahan (*upadhi*) yang membatasi jiwa

¹⁴⁰ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 88.

¹⁴¹ John. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, hlm. 75.

¹⁴² Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 86.

¹⁴³ A.J. Alston, *A Śaṅkara Source Book*, Vol. I, hlm. 5.

¹⁴⁴ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 88. Lihat juga Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 78.

tersebut ialah alat batin (*antahkarana*) yang terdiri dari *buddhi*, *ahankara*, *manas*, *buddhendriya* dan *karmendriya*. Selain itu ada juga yang membatasi *Atman*, yakni perbuatan yang sifatnya badani atau bisa dikatakan sebagai *karma*. Hal ini pula yang menentukan nasib manusia di kehidupan selanjutnya.¹⁴⁵

Dari pemaparan di atas *Brahman* dapat dipandang lewat dua tingkatan, yaitu *Brahman* dengan atribut yang disebut dengan *Saguna Brahman*, *Apara Brahman* (rupa yang lebih rendah); dan *Brahman* tanpa atribut yang disebut dengan *Nirguna Brahman*, *Para Brahman* (rupa yang lebih tinggi), *nirukara* (tanpa bentuk), *nirupadhi* (tanpa pembatas), sebagai prinsip a-kosmis. Menurut Shankara hubungan keduanya, yakni antara *Nirguna-Brahman* dan *Saguna-Brahman* tidaklah real atau imajiner belaka namun manusia sebagai entitas terbatas memahaminya sebagai perbedaan padahal sebenarnya keduanya tidaklah berbeda. Yang bersifat mutlak, seperti *Brahman* dan *Atman*, pun merupakan kesatuan tunggal. Maka dari itu sistem *Advaita Vedanta* ini bukanlah untuk mencari hubungan antara *Brahman* dan *Atman* melainkan untuk mendudukan posisinya.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 88.

¹⁴⁶ Matius Ali, *Filsafat Timur*, hlm. 79-80. Lihat juga Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India*, hlm. 87.

BAB IV

MISKONSEPSI DI DALAM DIRI MENURUT SHANKARA

A. Dunia yang Ilusi

Keterpisahan subjek dengan objek atau ajaran mengenai dualisme tidaklah diawali oleh Descartes melainkan jauh berabad-abad sebelumnya. Dualisme sendiri pun tidak bisa diartikan hanya sebagai dua sisi posisi yang berbeda, antara yang satu dan satu lainnya. Melainkan dapat diartikan dalam cakupan yang lebih luas, yakni antara yang satu dengan segala apa pun kecuali yang satu tersebut. Dalam keadaan keterpisahan itulah dunia kita nampak tidak utuh.

Seperti yang digambarkan Plato mengenai adanya dua dunia, yaitu dunia inderawi dan dunia ide, Shankara sendiri pun melihat bahwa dunia tempatnya keberagaman dan perubahan ini tidaklah nyata. Perubahan segala hal yang ada di dunia menunjukkan bahwa dunia tidaklah bersifat mutlak. Namun berbeda dari Plato yang menyatakan bahwa dunia inderawi merupakan bayangan dari dunia idea, Shankara beranggapan bahwa dunia memanglah sebuah ilusi. Dunia tak berhubungan dengan Realitas yang sesungguhnya, yakni *Brahman*, kecuali hanya sebagai penampakan yang ilusi (*maya*).

Brahman merupakan *sat* (keberadaan) satu-satunya. Selainnya merupakan *a-sat* (bukan keberadaan). Jika dalam pandangan dualisme kita mendapatkan sebuah keterpisahan, sehingga menyebabkan status onlogi keduanya berbeda, maka dalam pandangan non-dualis keterpisahan tersebut lenyap. Disebabkan tidak

ada realitas lain selain *Brahman* maka dunia itu tetaplah bersifat *sat* (keberadaan). Sebagaimana cerita tentang air dan garam yang telah disebutkan sebelumnya, segala sesuatu yang ada pada realitas mengandung *Brahman*. Hal itu menunjukkan bahwa segala sesuatu tidak pernah terlepas dari yang satu itu sebagai dasar segala yang ada. Maka dari itu *Brahman* tidaklah diartikan sebagai Tuhan atau Dewa karena – seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa – Tuhan atau *Ishvara* pun ilusi. Oleh sebab itu *Brahman* diartikan sebagai hakikat segala yang ada, yang mendasari segala yang ada, dan tentu *Brahman* adalah Ada itu sendiri.

Begitu juga dengan dunia yang kita anggap nyata ini. Meskipun dunia itu ilusi, dunia tetaplah ada. Karena yang ada itu pasti *Brahman*. Tidak ada sesuatu yang selain *Brahman*, artinya tidak ada yang tidak ada. Keberadaan dunia hanyalah sebuah ilusi *Brahman* atau dengan kata lain merupakan *Saguna Brahman* (*Brahman* yang beratribut). Sebenarnya dunia tidaklah berbeda dengan *Brahman* namun karena efek ilusinya itulah dunia seakan-akan mempunyai status ontologi yang mandiri sehingga kita beranggapan bahwa dunia itu nyata dengan sendirinya. Maka dari itu disebabkan oleh ilusi telah membuat dunia seakan-akan terpisah (dualitas).

Hal ini tentu memiliki kesimpulan yang bertolak belakang dengan Descartes. Ia berpendapat bahwa Tuhan menjamin bahwa realitas material bukanlah sebuah kebohongan apalagi tipuan Iblis Jahat belaka. Sedangkan Shankara justru mengatakan sebaliknya. Justru karena *Brahman* – sebagai realitas tertinggi – membuat dunia sebenarnya tidak lain hanyalah sebuah ilusi.

Dengan keadaan realitas yang selalu mengandung unsur *Brahman* seperti itu maka penciptaan sebenarnya tidak pernah ada karena semuanya tidak bisa terlepas dan terbedakan dari yang satu tersebut.¹⁴⁷ Apa yang kita sebut partikular, pluralitas, perubahan, bahkan hubungan antara hal yang satu dengan yang lainnya pun tidak pernah ada. Dengan pandangan bahwa perubahan tidak pernah ada maka kita telah menafikan diri kita yang selalu berubah (tumbuh). Atau dengan kata lain diri kita yang selalu berubah ini pun ilusi.

Keberagaman (pluralitas) yang ada di dunia ini pun selalu kita andaikan bahwa ada hubungan di antara segala yang ada, yakni hubungan sebab-akibat (kausalitas). Anggapan kausalitas itu sudah menyatakan sebuah pandangan yang dualis, yakni menganggap bahwa kedua hal tersebut berbeda. Yang satu menjadi sebab dan yang satunya lagi menjadi akibat. Padahal antara sebab dan akibat tidaklah berbeda. Akibat inheren di dalam sebab itu sendiri.¹⁴⁸

Kita menganggap bahwa peristiwa yang satu berhubungan dengan peristiwa – yang terjadi – sesudahnya. Padahal keduanya memang terjadi secara beruntutan saja namun kita mengandaikan bahwa ada satu dari peristiwa tersebut yang datang lebih dulu. Lantas jika kedua peristiwa tersebut terjadi bersamaan tentu kita tidak akan mampu mengandaikan bahwa yang satu datang lebih dulu daripada yang lainnya.¹⁴⁹ Mengandaikan adanya sebab dan akibat dari dua peristiwa sama halnya dengan pertanyaan mana yang ada terlebih dahulu antara

¹⁴⁷ A. J. Alston, *A Śāṅkara Source Book*, Vol. II, hlm. 216.

¹⁴⁸ A. J. Alston, *A Śāṅkara Source Book*, Vol. III, hlm. 111.

¹⁴⁹ A. J. Alston, *A Śāṅkara Source Book*, Vol. II, hlm. 232.

ayam dan telur. Menyatakan bahwa ayam ada lebih dahulu daripada telur karena ayamlah yang menghasilkan telur tersebut merupakan sebuah kekeliruan karena dari mana ayam tersebut berasal kalau tidak ada telur sebelumnya.

Masih berbicara tentang dunia yang ilusi, ada sebuah analogi populer tentang pandangan bahwa dunia hanyalah ilusi, yakni tentang tali dan ular. Ketika melihat ular kita merasa takut dengan keberadaan ular tersebut. Segala anggapan tentang ular pun muncul. Sedangkan ketika melihat tali perasaan takut dan segala anggapan tersebut pun tentu tidak ada. Pandangan kita mengenai tali jauh lebih sederhana daripada pandangan mengenai ular. Dan itulah dunia. Realitas yang sesungguhnya bersifat sederhana layaknya tali tersebut. Namun kita justru beranggapan bahwa yang nampak kepada kita bukanlah tali melainkan ular. Semua kekeliruan kita terhadap dunia disebabkan karena ketidaktahuan (*avidya*).

B. Tentang Ketidaktahuan

Ketidaktahuan atau yang disebut dengan *avidya* atau *ajnana* merupakan keadaan awal manusia di dunia dalam memandang realitas. Namun keadaan ini bukanlah hakikat dari diri melainkan hanya sebuah *sebab* dari keilusian. Didasarkan pandangan dualitas kita terhadap dunia, cara berpikir kita pun membuat segala hal yang ada di dunia nampak beragam. Tidak hanya tentang dunia eksternal di luar diri kita, pandangan kita mengenai identitas diri kita sendiri pun sama kacaunya. Diri yang kita anggap selalu berubah, dari bayi hingga ke tua atau dari keadaan terjaga hingga tertidur, sebenarnya bukan diri (*non-self*). Diri

yang itu hanyalah ilusi. Dan inilah dasar dari diri yang terilusikan.¹⁵⁰ Itu pula yang dikatakan oleh Hume bahwa diri tidak lain hanyalah kumpulan persepsi. Kita mempersepsi realitas yang selalu berubah. Apakah berarti diri kita juga berubah ketika persepsi kita tentang diri berubah? Lantas yang manakah yang dapat kita sebut sebagai diri jika definisi tentang diri tidak pernah final?

Sebuah kekeliruan besar mendefinisikan diri dengan tubuh fisik, dan definisi itu akan terus terjadi selama diri belum terbebaskan.¹⁵¹ Bahkan manusia yang didefinisikan sebagai “binatang yang berpikir” sebenarnya merupakan sebuah kekeliruan pula. Mungkin dengan pikiran kita bisa membedakan yang mana manusia dan yang mana yang bukan manusia namun pikiran bukanlah hakikat dari manusia, dan justru sebaliknya dengan pikiranlah manusia kehilangan hakikat dirinya.

Jika indera kita berhubungan langsung dengan dunia eksternal yang ilusi maka pikiran justru ikut serta dalam membentuk dunia yang ilusi tersebut. Dunia yang nampak kepada kita hanyalah ilusi karena ia tidak bisa terlepas dari pikiran yang membentuknya. Keadaan dunia yang selama ini kita ketahui merupakan kekeliruan. Realitas itu sesungguhnya non-dualis. Apa yang kita anggap beragam dari realitas sesungguhnya ilusi semata. Namun pikiran tidak mampu melihat realitas yang non-dualis tersebut. Pikiranlah yang membentuk dunia seakan-akan dualis padahal tidak. Pikiran (*manas*), sebagaimana organ-organ yang melekat pada tubuh, juga merupakan tambahan bagi diri. Dan inilah salah satu tambahan

¹⁵⁰ Swami Jagadananda (trans.), *A Thousand Teachings of Sri Sankaracharya*, Part I, 2:45-48, hlm. 33-35.

¹⁵¹ Swami Madhavananda (trans.), *Vivekachudamani of Sri Sankaracharya*, 159, hlm. 70.

(*upadhi*) yang membatasi *Atman* sehingga ia berbeda dengan *Brahman* yang tanpa batas.¹⁵² *Atman* dibatasi oleh pikiran sehingga ia dapat terjebak ke dalam ilusi.

Maka dari itu sebagaimana yang dikatakan oleh Kant sebelumnya bahwa realitas sesungguhnya tidak bisa diketahui. Karena realitas yang nampak kepada kita tidak lain hanyalah apa yang sudah disaring dengan perangkat pikiran kita. Realitas selalu bersembunyi di balik pikiran kita. Pada poin ini, yakni hubungan antara dunia dan pikiran, terdapat persamaan antara Kant dan Shankara bahwa dunia yang nampak bukanlah realitas sebagaimana adanya melainkan hanyalah ilusi. Dan ilusi itu pun disebabkan oleh pikiran.

Dalam filsafat Islam sendiri salah satu pengertian dari akal (*'aql*) ialah ikatan. Artinya dengan akal kita dapat memahami pengetahuan dalam bagian-bagian (partikular) saja bukan keseluruhan. Sejalan dengan apa yang disampaikan Hume bahwa pikiranlah – lewat kesan – yang membuat kita tahu apa itu batu, ranting, dan lain sebagainya. Sebenarnya benda-benda itu tidak lain hanyalah kumpulan dari sesuatu-sesuatu yang lainnya yang sebenarnya semuanya terpisah atau berdiri sendiri. Namun pikiran kita mengikatnya sehingga hanya dengan cara itulah kita mampu memahami dunia. Kita tahu bahwa benda itu buku bukan sepatu, dan benda ini guling bukan gelas karena kita telah menggabungkan sesuatu-sesuatu tersebut dan menamainya buku, guling, dan lain sebagainya sehingga benda yang satu berbeda dengan benda yang lainnya.

Shankara sendiri memberi perumpamaan tentang pikiran, “Di hutan

¹⁵² *Upadhi* diartikan sebagai atribut dan juga tambahan yang membatasi (*limiting adjunct*). Lihat John. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, hlm. 373.

kesenangan ada seekor harimau. Orang-orang yang merindukan kebebasan tidak akan pernah pergi ke sana.”¹⁵³ Kesenangan di hutan itu hanyalah ilusi yang disebabkan oleh harimau dan menyebabkan kita dekat pula dengan harimau (keterikatan) tersebut yang sebenarnya itu hanyalah pikiran kita sendiri. Jadi karena ada pikiranlah realitas menjadi serba ilusi dan non-dualis dan itulah sebab ketidaktahuan kita.

C. Terjaga (*Jagrat*), Tidur (*Svapna*), dan Tidur Lelap (*Sushupti*)¹⁵⁴

Dengan bekal ketidaktahuan, kita pun dengan mudahnya menganggap bahwa apa yang kita alami merupakan sebuah kenyataan. Sama halnya ketika dalam keadaan terjaga ataupun tidur. Ketika terjaga kita menanggapi bahwa dunia yang sedang kita alami merupakan kenyataan dan kita tidak pernah menafikannya. Ketika keadaan tidur pun kita akan beranggapan hal yang sama bahwa dunia (mimpi) yang sedang kita alami merupakan kenyataan. Sebelum kita terbangun dari tidur, kita akan tetap menganggap bahwa dunia (mimpi) merupakan kenyataan karena memang yang kita alami selama di sana merupakan pengalaman yang tidak bisa dinafikan.

Jika dalam keadaan terjaga kita menggunakan indera kita untuk menangkap dunia eksternal maka dalam keadaan tertidur kita merepresentasikan apa yang kita dapatkan dari dunia eksternal menjadi gambaran-gambaran yang

¹⁵³ Swami Madhavananda (trans.), *Vivekachudamani of Sri Sankaracharya*, 176, hlm. 79.

¹⁵⁴ Bagian ini menjelaskan tentang kesadaran (*prajna*) dalam beberapa keadaan atau tahap kesadaran.

akan muncul di mimpi yang disebut dengan ide-ide internal (*internal ideas*). Hal itu menunjukkan bahwa pengalaman ketika keadaan terjaga menyebabkan apa yang dapat dialami ketika keadaan tertidur. Maka dari itu apa yang tergambar di dunia mimpi sama ilusinya (tidak nyata) dengan yang dialami ketika keadaan terjaga. Dengan poin itu kita pun dapat menyimpulkan bahwa dunia yang kita alami dalam keadaan terjaga sangatlah terbatas daripada dunia mimpi yang tak terbatas. Apa yang tergambar dalam mimpi kita pun menunjukkan bahwa dunia mimpi tidak terlepas dari terpisahnya subjek dengan objek, antara sang pemimpi dengan yang dimimpikan.¹⁵⁵ Hal itu tentu dikarenakan karena pikiran tetap aktif ketika sedang tidur.

Bahkan ketika keadaan tertidurlah, lewat dunia mimpi, pengalaman dan dunia menjadi tak terbatas. Kita bisa pergi ke tempat yang sangat jauh hanya dalam waktu sepersekian detik. Kita pun bisa mencampurkan beberapa hal yang nampaknya mustahil untuk dicampurkan ketika keadaan terjaga. Tentu hal itu mustahil dilakukan dalam keadaan terjaga. Kedua perbedaan tersebut terjadi karena dalam keadaan terjaga kita selalu dibatasi oleh kondisi-kondisi. Dalam waktu yang sama kita dapat mengalami dua kondisi sekaligus. Misal ketika ia sedang membaca buku, ia pun memakan cemilannya. Dalam kejadian tersebut terdapat dua kondisi yang dilakukan bersamaan. Namun dalam dunia mimpi yang ditampilkan merupakan satuan-satuan karena memang gambaran yang dihadirkan dalam mimpi terjadi pada satu waktu yang disebut dengan waktu mental (*mental time*). Misal kejadian yang serupa terjadi di dalam mimpi, ketika membaca buku

¹⁵⁵ A. J. Alston, *A Śāṅkara Source Book*, Vol. II, hlm. 244-245.

dan memakan cemilan maka setelah memakan cemilan kita tidak akan membaca buku kembali karena waktu keduanya berbeda. Waktu dalam mimpi berjalan satu-satu karena yang tergambar di dunia mimpi ialah apa yang diimajinasikan oleh pikiran.¹⁵⁶

Menyatakan bahwa dunia yang sedang kita alami dalam keadaan terjaga merupakan lebih nyata daripada dengan dunia mimpi nampaknya merupakan sebuah kekeliruan pula. Karena sesungguhnya apa yang kita anggap nyata merupakan sebuah perspektif di mana sedang kita mengalami keadaan tersebut. Seperti yang telah disinggung sebelumnya bahwa dunia eksternal yang kita cerap lewat indera-indera kita sebenarnya hanyalah ilusi. Jika dunia ilusi tentu apa yang kita anggap tentang dunia itu pun ilusi juga. Dengan poin-poin di atas dapat disimpulkan bahwa keadaan terjaga dan keadaan tidur merupakan dua hal yang serupa. Gambaran dari dunia eksternal hadir kembali di mimpi bahkan dalam kualitas yang tak dibatasi oleh ruang dan waktu. Pikiran yang membentuk dunia menjadi dualis pun tetap hadir ketika tidur.

Pada keadaan terjaga diri ada bersama dengan pikiran sehingga pandangan yang dualis tetap ada, inilah yang dinamakan *vaisvanara*. Pada keadaan tertidur yang ada hanyalah pikiran yang memunculkan mimpi sedangkan kesadaran lenyap. Tak ada lagi hubungan antara diri dengan dunia eksternal. Kesadarannya masuk ke dalam diri. Kesadaran ini dinamakan *taijasa*.¹⁵⁷ Pada dua keadaan ini, yakni anantara keadaan terjaga dan tertidur (dengan mimpi), telah kita temukan

¹⁵⁶ A. J. Alston, *A Śāṅkara Source Book*, Vol. II, hlm. 256.

¹⁵⁷ A. J. Alston, *A Śāṅkara Source Book*, Vol. III, hlm. 172.

pula dalam pemikiran al-Ghazali dan Descartes sebelumnya. Semua hal itu disebabkan karena ketika pengalaman yang bersifat inderawi sudah dinafikan, maka pikiran dapat mengkonstruksi dunia eksternal. Namun Shankara melihat lebih jauh persoalan tidur ini, yakni ketika memasuki fase tidur yang lebih dalam (lelap/pulas) yang justru tidak merasakan mimpi di dalamnya (*dreamless sleep*). Maka pada saat itulah pikiran hilang. Inilah keadaan menengah antara ilusi dengan kebenaran. Ketika pikiran hilang sementara. Saat itu pula diri mendekati kebenaran namun sifatnya masih sementara. Ilusi pun hilang namun akan kembali terilusikan ketika diri terbangun. Tidak ada lagi keinginan seperti yang terjadi ketika keadaan terjaga dan tidur dengan mimpi. Diri mengalami keadaan tanpa ada lagi perbedaan karena saat itu pikiran telah hilang. Pada keadaan inilah diri mengalami kebahagiaan tertinggi tetapi sialnya pada saat itu kesadaran juga hilang sehingga kebenaran yang didapatkan tidaklah dapat dialami secara langsung.¹⁵⁸

Meskipun begitu benarkah kesadaran bisa menghilang? Tentu hilangnya kesadaran tidaklah diartikan secara harfiah, yakni ketika kesadaran benar-benar hilang atau lenyap, melainkan sebagai sebuah keadaan ketika kesadaran tidaklah dapat dijelaskan dan ketika kita menganggap bahwa kita sedang tidak merasakan apa-apa. Kesadaran sebenarnya bersifat netral. Ia selalu ada di setiap keadaan. Keadaan ketika kita menganggap bahwa kesadaran itu lenyap tidak lain disebabkan oleh pikiran. Karena pikiranlah kita merasa bahwa kita sedang mengalami sesuatu. Ketika dalam keadaan terjaga kita mendengar, melihat, dan sebagainya. Saat bermimpi pun kita juga mendengar, melihat, dan sebagainya.

¹⁵⁸ A. J. Alston, *A Śaṅkara Source Book*, Vol. III, hlm. 5 dan 166.

Kita mengalaminya secara langsung. Namun apa yang dialami itu tidaklah disebabkan oleh kesadaran melainkan oleh pikiran.¹⁵⁹ Maka dari itu ketika pikiran hilang namun kesadaran tetap ada, kita justru kesulitan untuk menjelaskan apa sebenarnya yang dimaksud dengan kesadaran itu. Hal itu disebabkan kesadaran tidaklah dapat dijelaskan oleh pikiran.

D. Solusi pun “Ilusi”¹⁶⁰

Setelah segala ilusi yang telah disebutkan sebelumnya, masih adakah solusi untuk melepaskan diri dari belenggu ilusi? Kita tahu bahwa dunia yang dialami oleh orang tuli tentu tidak sama dengan dunia yang dialami oleh orang normal. Namun kita harus akui bahwa kedua dunia tersebut sama-sama dianggap nyata karena orang yang tuli dan orang yang normal mengalami dunianya secara nyata. Hal itu juga yang dirasakan oleh orang dalam keadaan terjaga dan tidur, mereka sama-sama menganggap kedua dunia tersebut nyata karena mereka mengalaminya secara langsung dan tanpa keraguan. Bahkan sebenarnya dunia yang dialami ketika terjaga dan tertidur pun hanyalah ilusi karena mengandaikan adanya dua dunia yang berbeda berarti telah mengatakan bahwa dunia itu dualis.

Begitu juga dengan kehidupan semu yang sedang dialami sekarang. Realitas sebenarnya merupakan tali namun kita menganggap tali tersebut adalah

¹⁵⁹ A. J. Alston, *A Śaṅkara Source Book*, Vol. III, hlm. 30.

¹⁶⁰ Penggunaan tanda petik (“...”) pada subjudul di atas menunjukkan bahwa dalam sudut pandang umum atau awam solusi untuk melepaskan diri dari belenggu ilusi ini pun sama halnya dengan “ilusi” dan nampak seperti sebuah omong kosong belaka. Maka dari itu digunakan tanda petik (“...”) pada term “ilusi” untuk pengertian ini untuk membedakan ilusi (*maya*) yang merupakan pembahasan utama di sini.

ular. Namun selama kita menganggap realitas itu ular kita pun menyatakan bahwa inilah kenyataan karena tidak bisa dinafikan bahwa dunia ini benar-benar kita alami secara langsung dan nyata. Saat itu pula ketidaktahuan menyelimuti kita. Kita tidak pernah tahu bahwa kita tidak tahu. Yang kita tahu ialah keadaan awal kita inilah yang nyata padahal itu semua hanyalah ilusi dan disebabkan ketidaktahuan kita. Seperti dalam keadaan tidur, selama kita tidak terbangun maka dunia mimpi akan terus kita anggap sebagai kenyataan. Maka selama kita tidak terbangun dari ketidaktahuan kita, selama itu pula kita menganggap bahwa keadaan-keadaan yang sedang kita alami tersebut merupakan kenyataan. Memang itulah bagaimana ilusi bekerja, ia membuat kita beranggapan bahwa yang sedang kita alami seakan-akan merupakan sebuah kenyataan.

Tidak hanya dunia eksternal kita yang menipu, bagian internal dalam subjek pun juga menipu, yakni pikiran. Pikiranlah yang telah membentuk dunia yang dualis. Maka dari itu pikiran haruslah dilepaskan sehingga yang tersisa hanyalah kesadaran. Inilah yang dinamakan tahap keempat kesadaran, yakni *turiya*.

Meskipun begitu tidak bisa dinafikan bahwa pikiran merupakan perangkat *a priori* yang, sebagaimana dikatakan oleh Kant, tidak dapat dihilangkan. Itulah perangkat yang membuat kita mampu melihat – dan bahkan membentuk – dunia. Realitas itu berdiri sendiri dan lewat pikiranlah kita membentuk sebuah dunia yang merupakan representasi dari realitas tersebut. Jika dunia fenomena hanyalah representasi dari realitas atau bentukan dari pikiran maka dunia yang nampak kepada setiap orang tidaklah sama karena masing-masing orang mempunyai

pengalaman yang berbeda-beda.¹⁶¹ Maka dari itu cara yang harus dilakukan untuk menghilangkan pikiran bukanlah membuang pikiran sepenuhnya karena pikiran merupakan perangkat *a priori* yang mustahil untuk dihilangkan. Melainkan dengan cara memfokuskan pikiran pada kebenaran atau realitas yang sesungguhnya, yakni *advaita* atau non-dualis. Karena meskipun pikiran yang menyebabkan keterikatan, pikiran jugalah yang menyebabkan kebebasan pada diri ketika pikiran dapat dimurnikan dari atribut-atribut keilusian (*guna*).¹⁶² Secara sederhana atribut merupakan apapun yang dapat dipikirkan. Termasuk kata-kata dan bahasa untuk menerangkan sesuatu. Maka dari itu lepaskan segala atribut dari pikiran untuk mencapai realitas yang sesungguhnya.

Telah disinggung sebelumnya bahwa ketika kita tertidur pulas, kita tidak merasakan mimpi (*dreamless sleep*). Ketika tidak merasakan mimpi itulah pikiran kita lepas. Namun pada saat tidur jugalah kesadaran kita hilang. Maka dari itu yang harus dilakukan ialah melepaskan pikiran kita – sebagaimana dalam keadaan tidur pulas – ketika kita dalam keadaan terjaga. Tentu dalam keadaan terjaga itulah kita akan sangat sulit menjaga pikiran tetap dalam keadaan lepas seperti tidur pulas disebabkan indera-indera kita menangkap kembali dunia di luar kita sehingga lagi-lagi membuat kita beranggapan bahwa dunia di luar kita itu berbeda

¹⁶¹ Tidak seperti Descartes yang berpendapat bahwa cukup dengan rasio kita mampu menemukan pengetahuan, Kant masih memerhatikan pengalaman dalam proses untuk mendapatkan pengetahuan. Memang seperti yang diketahui bahwa rasio atau akal itu satu sehingga ketika membicarakan persoalan yang sama sebenarnya kita dapat memperoleh kesimpulan yang sama. Namun Kant menyatakan bahwa selama kita tidak bisa melepaskan akal kita dari tradisi atau dari hal-hal yang partikular maka kita tidak akan mencapai kesimpulan yang bersifat universal. Hal itu akan hanya bisa dicapai ketika akal kita telah memasuki tahap tertingginya, yakni *Vernunft*. Maka dari itu dunia yang terbentuk lewat pikiran kita tidak bisa terlepas dari pengalaman, tradisi, dan keadaan awal kita yang memengaruhi terbentuknya dunia.

¹⁶² Swami Madhavananda (trans.), *Vivekachudamani of Sri Sankaracharya*, 174, hlm. 78.

dengan diri kita sendiri.

Kerancuan itu bahkan dapat terjadi ketika diri mengalami sebuah keadaan spiritual tertinggi, anggaplah diri merasakan keindahan atau kenikmatan rohani, yakni mengenal *Brahman*. Ketika diri telah melewati latihan-latihan rutin sehingga mampu memfokuskan pada sebuah realitas yang non-dualis maka saat diri beranggapan bahwa “pengalaman ini indah” maka pada saat itu juga kita terjebak ilusi lagi. Hal itu disebabkan karena “pengalaman ini” menunjukkan adanya keterpisahan antara diri yang mengalami dan pengalaman tersebut. Apalagi diri sampai menilai pengalaman tersebut sebagai pengalaman yang indah, hal itu berarti pengalaman tersebut telah diberi penilaian oleh pikiran – yang cenderung menilainya dengan subjektif – atau dengan kata lain pengalaman tersebut sudah menjadi forma. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya juga bahwa pada keadaan inilah pengetahuan yang didapatkan lewat pengalaman spiritual bisa salah, yakni ketika dibahasakan.

Lagi pula *Brahman* adalah Ada itu sendiri. Ialah dasar segalanya. Apapun yang kita gunakan untuk mendefinisikan yang Ada itu tidak lain adalah ada itu sendiri. Karena apapun itu pasti ada. Kita tidak bisa mendefinisikan sesuatu yang ada dengan sesuatu yang tidak ada. Maka pada tahap ini sesuatu tidaklah lagi terbedakan dan terbagi. Jika kata-kata atau bahasa kita dapatkan dari dunia eksternal yang ilusi tentu bahasa sendiri pun ilusi juga atau dapat dikatakan bahwa bahasa sebenarnya tidak pernah ada. Jika bahasa tidak pernah ada maka kita tidak akan mampu mendefinisikan yang ada dengan kata-kata. Inilah ketidakmungkinan pengetahuan kita – lewat kata-kata.

Memang yang kita kenal dengan istilah pengetahuan selama ini merupakan sesuatu yang bisa dijelaskan lewat bahasa sehingga pengetahuan yang bisa ditransmisikan ke orang-orang lain yang dianggap tidak atau belum mengetahui. Namun semua itu ilusi karena kita beranggapan adanya keterpisahan antara yang mengetahui dan yang diketahui bahkan dengan yang belum mengetahui. Seandainya orang yang satu mengetahui sebuah pengetahuan, lalu ia memberitahu orang yang lain sehingga orang tersebut bisa mengetahui hal yang sama. Hal itu menunjukkan dualitas, karena ada aku dan orang lain (bukan aku).

Lantas seandainya orang lain itu ialah orang pertama juga, tentu orang lain itu sudah mengetahui informasi yang akan disampaikan oleh orang pertama terhadapnya. Sehingga aktivitas menyampaikan informasi tidaklah perlu dilakukan lagi. Orang kedua selalu mengetahui tentang orang pertama dan sebaliknya pun begitu orang pertama selalu mengetahui tentang orang kedua, ketiga, dan seterusnya karena mereka merupakan diri yang sama. Mereka semua adalah diri (*Atman*) yang hanya satu tidak jamak sehingga pengetahuan tidaklah perlu lagi disampaikan karena diri sudah mengetahui. Dengan hal ini Shankara tidak hanya menghilangkan jarak yang membatasi antara subjek dengan objek melainkan juga mengatasi hubungan antara subjek dengan subjek yang lainnya yang selama ini dianggap bahwa subjek yang satu berbeda dengan subjek yang lain.

Solusi ini pun nampak sama “ilusi”nya dengan ilusi-ilusi di atas. Maka dari itu, seperti yang dikatakan oleh Hume, kembalikanlah semuanya kepada pengalaman langsung atau yang disebut dengan kesan. Ketika sebuah pengalaman

dibahasakan menjadi sebuah ide maka kita tidak akan mengalami hal yang serupa dan nyata seperti yang kita alami secara langsung. Ketika pengalaman itu coba untuk dikatakan dan diberi penilaian pada saat itulah yang kita alami menjadi ilusi kembali. Karena dibutuhkan sebuah keadaan dengan kesadaran murni (*prajnanam-brahma*) sehingga dapat memandang realitas sebagaimana adanya, yakni non-dualis, ketika pengalaman tersebut coba dikatakan maka saat itulah pikiran kita kembali menjadikan realitas bersifat dualis atau dengan kata lain membuat diri kita terilusikan kembali.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berbicara tentang epistemologi umumnya berbicara mengenai kebenaran. Semuanya dibahas secara komprehensif, mulai dari relasi subjek-objek, metode, hingga ke teori kebenaran. Berpijak dari titik yang sama, tulisan ini mengambil poin yang berbeda dari pembahasan *mainstream* mengenai epistemologi, yakni miskonsepsi. Ada celah di setiap metode untuk mendapatkan sebuah pengetahuan, yakni ketika instrumen – seperti indera, akal, dan intuisi – di dalam diri memperoleh pengetahuan yang keliru. Maka dari itu diri di skripsi ini diartikan secara epistemologi bahwa terdapatnya instrumen-instrumen untuk memperoleh pengetahuan di dalam diri.

Dengan segala persoalan tersebut, Shankara (788-820 M) – dengan sistem filsafatnya yang dikenal dengan sebutan *Advaita Vedanta* – merupakan pilihan yang tepat untuk menjelaskan kekeliruan kita terhadap realitas dan pengetahuan. Shankara menghancurkan fondasi pengetahuan ketika mengatakan bahwa dunia – yang merupakan dasar dari sebuah pengetahuan – hanyalah ilusi (*maya*). Yang ada hanyalah *Brahman*, tidak ada yang ada selain *Brahman* karena *Brahman* adalah yang ada itu sendiri. Dunia itu ilusi namun ia tetap ada karena ia tidak berbeda dari *Brahman*. Namun akibat ilusi itulah dunia seakan-akan berbeda dari *Brahman* sehingga kita menganggap bahwa realitas itu dualis.

Anggapan bahwa dunia itu nyata akan terus ada selama diri belum

terbebaskan dari ketidaktahuan (*avidya*) dan penyebab ketidaktahuan adalah pikiran (*manas*). Itulah atribut tambahan yang membuat *Atman* menjadi terbatas (*upadhi*) dan berbeda dari *Brahman* yang tak terbatas. Maka dari itu lepaskanlah pikiran – dengan segala atributnya (*guna*) – dan kita akan terbebas dari ilusi sehingga kita bisa tahu bahwa realitas itu non-dualis (*advaita*). Tidak ada yang berbeda dari *Brahman*. Termasuk tidak ada yang berbeda pula dari seluruh manusia. *Atman* itu satu. *Atman* itu *Brahman*. Secara sederhana dapat disimpulkan bahwa selama diri masih menganggap bahwa realitas itu dualis, selama itu pula diri tetap terilusikan.

B. Saran

Membatasi seorang mistikus menjadi seorang filosof dengan cakupan kajian yang tidak luas, tentu mereduksi banyak konsep dari mistikus tersebut. Dan itulah yang terjadi dengan skripsi ini yang membahas Shankara. Banyak sekali istilah-istilah khas Shankara dan *Advaita Vedanta* yang belum dibahas di skripsi ini. Dengan interpretasi yang terlalu dini dari bacaan yang tidak terlalu mendalam mengenai Shankara dan *Advaita Vedanta*, penulis merasakan masih banyak kekurangan dan tidak bisa dinafikan mungkin ada kesalahan dalam memahami filsafatnya yang memang cukup rumit ini.

Memposisikan Shankara sebagai seorang filosof bukanlah tanpa resiko. Banyak konsep mistik yang tereduksi maknanya. Misalnya ketika seseorang telah mencapai kesadaran murni maka bagaimana posisinya di dunia sedangkan pikiran tidaklah dapat dihilangkan? Tentu persoalan ini hanya dapat dijawab dengan

perspektif mistik bukan filsafat. Banyak hal mengenai kesadaran murni yang belum terjawab jika hanya dilihat dari perspektif filsafat. Meskipun begitu tidak bisa dinafikan bahwa lewat perspektif filsafat telah mampu menguraikan atau menafsirkan persoalan yang cenderung dogmatis seperti dalam menjelaskan status dari dunia yang ilusi ini. Semuanya tergantung di posisi mana dan lewat perspektif apa ia melihat sebuah persoalan. Yang tertidur mengatakan bahwa mimpinya nyata sebagaimana yang terjaga mengatakan bahwa dunianya nyata.

Terlepas dari segala persoalan di atas, penulis sudah berusaha untuk memperkenalkan nama Shankara dan filsafat *Advaita Vedanta* ke lingkungan akademik di Indonesia ini, khususnya untuk Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dengan kajian yang nampaknya masih cukup asing ini diharapkan bisa memperkaya khazanah penelitian filsafat di kemudian hari. Semoga skripsi singkat ini bisa menjadi inspirasi untuk penelitian-penelitian serupa berikutnya yang berbicara mengenai Shankara dengan membahas aspek lainnya, aliran Filsafat India lainnya seperti *Dvaita Vedanta* atau *Vivistadvaita*. Membahas epistemologi dari aspek miskonsepsi seperti ini pun juga terbilang baru. Oleh sebab itu diharapkan adanya kritik terhadap cara pandang epistemologi ini atau justru malah ingin memperkuatnya dengan menggunakan aspek epistemologi ini dari perspektif filosof-filosof lainnya.

C. Daftar Pustaka

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam dan Filsafat Sains* terj. Saiful Muzani. Bandung: Mizan. 1995.
- Al-Ghazali. *Misykat Cahaya-Cahaya: Allah adalah Cahaya Langit dan Bumi* terj. Muhammad Bagir. Bandung: Mizan. 2017.
- *Pembebas Dari Kesesatan* terj. Kaserun. Jakarta: Turos. 2017.
- Ali, Matius. *Filsafat Timur: Sebuah Pengantar Hinduisme & Buddhisme*. Tangerang: Sanggar Luxor. 2013.
- Alston, A.J. *A Śaṅkara Source Book*, Vol. I: *Śaṅkara On the Absolute*. London: Shanti Sadan. 2004.
- *A Śaṅkara Source Book*, Vol. II: *Śaṅkara On the Creation*. London: Shanti Sadan. 2004.
- *A Śaṅkara Source Book*, Vol. III: *Śaṅkara On the Soul*. London: Shanti Sadan. 2004.
- Asy'arie, Musa. *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*. Yogyakarta: LESFI. 2017.
- Bagir, Haidar. *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*. Bandung: Mizan. 2018.
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius. 1990.
- Bertens, K. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius. 1979.
- Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*, Vol. II. Cambridge: The University Press. 1932.
- Garvey, James. *Dua Puluh Karya Filsafat Terbesar*. Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- Grimes, John. *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*. New York: State University of New York. 1989.
- *Śaṅkara and Heidegger: Being, Truth, Freedom*. Delhi: Indica. 2007.
- Harun Hadiwijono. *Sari Filsafat India*. Jakarta: BPK Gunung Mulia. 1985.

- Hardiman, F. Budi. *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Jakarta: Gramedia. 2004.
- Jagadananda, Swami (trans.). *A Thousand Teachings of Sri Sankaracharya*. Madras: Sri Ramakrishna Math. 1949.
- Jones, Constance A. dan James D. Ryan. *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts On File. 2006.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan. 2005.
- *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan. 2003.
- Krishna, Anand. *Bhaja Govindam: Nyanyian Kebijaksanaan Sang Mahaguru Shankara*. Jakarta: Gramedia. 2004.
- Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis* terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi. Bandung: Mizan. 2002.
- Madhavananda, Swami (trans.). *Vivekachudamani of Sri Sankaracharya*. Dt. Almora: Advaita Ashrama. 1921.
- Nikhilananda, Swami (trans.). *The Mandukyopanisad with Gaudapada's Karika and Sankara's Commentary*. Mysore: Sri Ramakrishna Ashrama. 1949.
- Osborne, Richard. *Filsafat untuk Pemula* terj. P. Hardono Adi. Yogyakarta: Kanisius. 2001.
- Plato. *Republik* terj. Sylvester G. Sukur. Yogyakarta: Bentang Budaya. 2002.
- Prabhupada, A.C. Bhaktivedanta Swami. *Bhagavad Gita* peny. Lili Prilian Ari Pranowo. Yogyakarta: Narasi. 2010.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa. 2008.
- Radhakrishnan. *Indian Philosophy*, Vol. II. London: George Allen & Unwin Ltd. 1958.
- Rapar, Jan Hendrik. *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius. 1995.
- Sastry, Alladi Mahadeva (trans.). *The Bhagavad Gita with the Commentary of Sri Shankaracharya*. Madras: Samata Books. 1977.
- Shah-Kazemi, Reza. *Paths to Transcendence: According to Shankara. Ibn Arabi*,

and Meister Eckhart. Indiana: World Wisdom. 2006.

Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius. 2002.

Tjahjadi, Simon Petrus L. *Petualangan Intelektual: Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern*. Yogyakarta: Kanisius. 2004.

Zimmer, Heinrich. *Sejarah Filsafat India* terj. Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2011.

CURRICULUM VITAE

A. Data Pribadi

Nama : Ilham Maulana
Jenis Kelamin : Laki-laki
Tempat, Tanggal Lahir : Jakarta, 03 Mei 1996
Alamat Asal : Cipinang Melayu, RT. 02
RW. 02, Kecamatan Makasar,
DKI Jakarta
E-mail : imimimim14@yahoo.co.id
No. HP : 08994169348



B. Latar Belakang Pendidikan Formal

Jenjang	Nama Sekolah	Tahun
SD	SDN 01 Cipinang Melayu	2002-2008
SMP	SMPN 80 Halim Perdana Kusuma	2008-2011
SMA	SMAN 100 Jakarta Timur	2011-2014